

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/148073>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

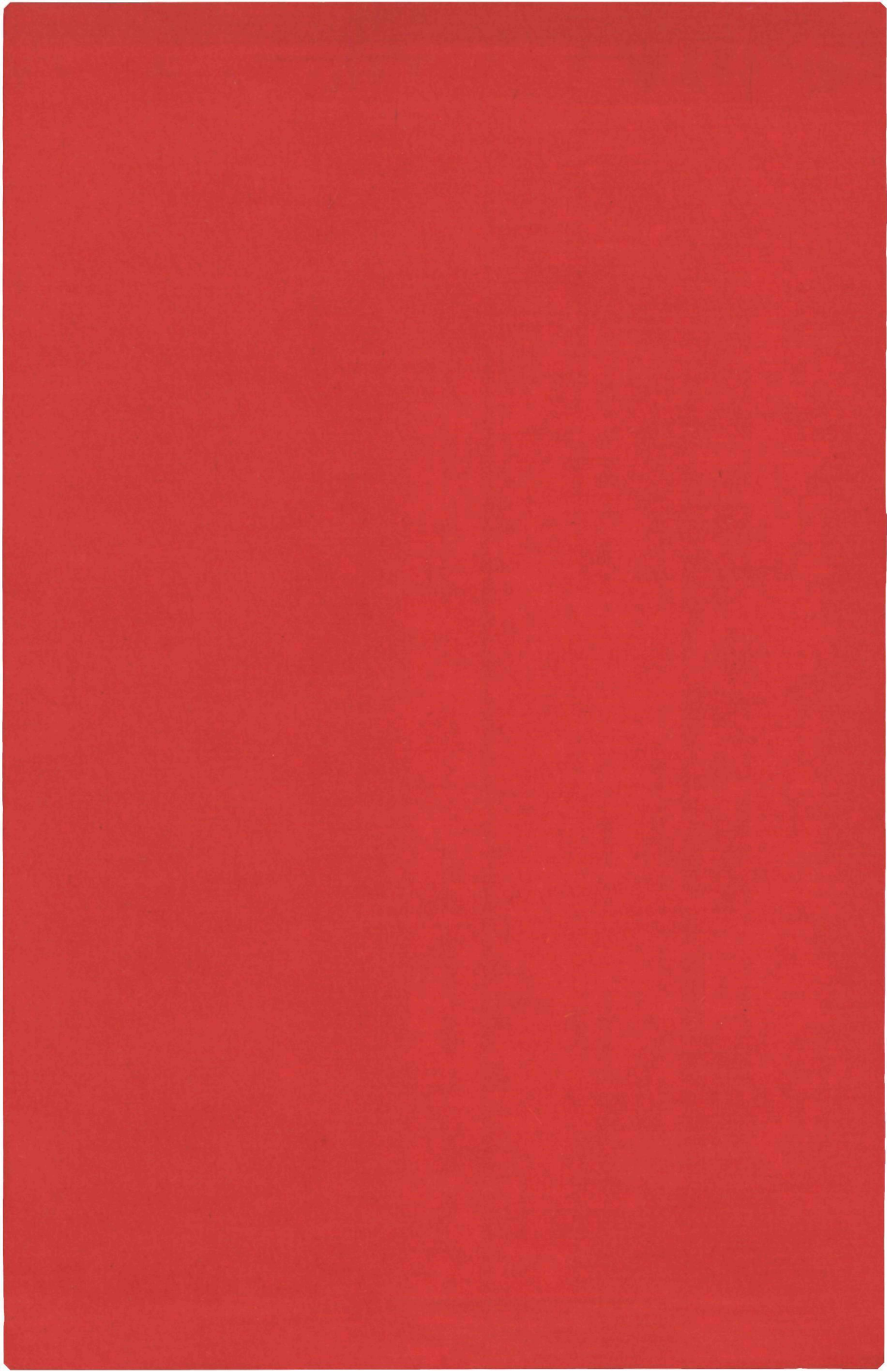
2632

J.G. Leunissen

MENSBEELD
en
VERLOSSING

bij A. Brunner





**MENSBEELD EN VERLOSSING
BIJ AUGUST BRUNNER**

Promotor: Prof. dr W. Dupré

MENSBEELD EN VERLOSSING BIJ AUGUST BRUNNER

Sleutels tot
een filosofie van de geest

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE
GODGELEERDHEID
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS PROF. DR. P. G. A. B. WIJDEVELD,
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DECANEN
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP VRIJDAG 16 OKTOBER 1981, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

JAN GERARD LEUNISSEN

GEBOREN TE HEERLEN

Voor mijn moeder.
Voor Edwige en de kinderen.

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	V
Lijst van gebruikte afkortingen	IX
Inleiding	1
DEEL I.A. Situering van het onderzoek	5
Hoofdstuk 1 Waarom en hoe dit boek wordt geschreven	7
Paragraaf 1 Motivatie van de keuze	7
Paragraaf 2 De hermeneutiek en de methode van het onderzoek	9
Paragraaf 3 De opzet van het onderzoek	11
Paragraaf 4 Het filosofische landschap	12
Paragraaf 5 Max Scheler	15
Hoofdstuk 2 De ontologische basis van het Brunnerse mensbeeld	19
Paragraaf 1 De menselijke bestaansnivo's	19
Paragraaf 2 De onafhankelijke werkelijkheid	22
DEEL I.B. Fenomenologie van de menselijke kennis	25
Inleiding	27
Hoofdstuk 1 De menselijke taal	29
Paragraaf 1 Filosofie en taal	29
Paragraaf 2 Kennen en zijn	32
Paragraaf 3 Oordeel en begrip	33
Hoofdstuk 2 De kennis van de menselijke persoon	36
Paragraaf 1 Kennen is erkennen	36
Paragraaf 2 De structuur van de persoonskennis	37
Paragraaf 3 Het gemeenschapsaspect van de menselijke kennis	39
Hoofdstuk 3 De kennis der overige bestaansnivo's	41
Paragraaf 1 De kennis van het psychische leven	41
Paragraaf 2 De kennis van het vitale leven	43

Paragraaf 3	De kennis van het stoffelijke	46
Hoofdstuk 4	De kennis van het goddelijke	51
Paragraaf 1	De natuurlijke godskennis	51
Paragraaf 2	De eigenschappen van God	52
Paragraaf 3	Religieuze ervaringen	53
Paragraaf 4	Godsbeeld en mensbeeld	54
Hoofdstuk 5	De geloofskennis	56
Paragraaf 1	Geloof en liefde	56
Paragraaf 2	Geloofskennis en christelijke openbaring	58
Hoofdstuk 6	De menselijke kennis bij Brunner	62
Paragraaf 1	Samenvattende beschouwing	62
Paragraaf 2	Kenleer en mensbeeld bij Brunner	64
DEEL II	Het mensbeeld bij Brunner	67
Inleiding		69
Hoofdstuk 1	De betekenis van de term mensbeeld in dit onderzoek	71
Hoofdstuk 2	Het zelfbezit van de mens	76
Paragraaf 1	De uniciteit van de menselijke persoon	76
Paragraaf 2	De persoon als spirituele identiteit	79
Paragraaf 3	De persoon als substantiële identiteit	84
Paragraaf 4	Het psychische IK van de mens	87
Hoofdstuk 3	De medemenselijkheid	91
Paragraaf 1	Zelfbezit en medemenselijkheid	91
Paragraaf 2	Individu en gemeenschap	92
Paragraaf 3	De liefde	95
Hoofdstuk 4	De zelfverwerkelijking	99
Paragraaf 1	Begripsbepaling	99
Paragraaf 2	Vrijheid en zelfverwerkelijking	101
Paragraaf 3	Zelfverwerkelijking als proces	103
Paragraaf 4	Zelfbezit en zelfverwerkelijking	105

Paragraaf 5	Zelfverwerkelijking en medemenselijkheid	107
Hoofdstuk 5	De menselijke transcendentie	112
Paragraaf 1	Verlies van transcendentie	112
Paragraaf 2	De transcendentie van de geest	113
Paragraaf 3	Transcendentie en relatie	115
Paragraaf 4	Transcendentie en symbool	117
Hoofdstuk 6	De filosofie van de geest	119
Paragraaf 1	De geest als centrum van Brunners oeuvre	119
Paragraaf 2	De erkenning van de geest	121
Paragraaf 3	De creatieve geest	122
Paragraaf 4	Individuele geest en gemeenschap	124
Paragraaf 5	Historiciteit en beperktheid	125
Paragraaf 6	Heroriëntatie	127
Hoofdstuk 7	Centrum en hoofdlijnen van het Brunnerse mensontwerp	129
DEEL III. De verlossing bij Brunner		137
Inleiding		139
Hoofdstuk 1	Verlossing als grondcategorie van het menszijn	143
Paragraaf 1	De menselijke afhankelijkheid van het absolute	143
Paragraaf 2	De verlossing als christelijke vervulling van het heilsverlangen	146
Paragraaf 3	De betekenis van de term verlossing in dit onderzoek	149
Hoofdstuk 2	Verlossing en geschiedenis	153
Paragraaf 1	De waardering van de geschiedenis bij Brunner	153
Paragraaf 2	De betekenis van Jezus van Nazareth	155
Paragraaf 3	De verhouding meester-leerling	158
Hoofdstuk 3	Verlossing en liefde	162
Paragraaf 1	De plaats van de liefde in het werk van Brunner	162
Paragraaf 2	De onvolmaaktheid van de menselijke liefde	164
Paragraaf 3	Liefde en geluk	166
Paragraaf 4	Mystieke ervaring en menselijke transcendentie	167

Hoofdstuk 4	Verlossing als genade en zelfverwerkelijking	172
Paragraaf 1	Geschonken zelfverlossing	172
Paragraaf 2	Verlossing als opgave	175
Paragraaf 3	De verlossing en de zelfverwerkelijking	178
Paragraaf 4	De christen in de menselijke werkelijkheid	181
Hoofdstuk 5	Verlossing en mensbeeld	183
Paragraaf 1	De verlossing bij Brunner	183
Paragraaf 2	Mensbeeld en verlossing bij Brunner	185
Hoofdstuk 6	Kritische reflectie	190
Noten		205
Literatuur		231
Bibliografie		241
Samenvatting		245
Zusammenfassung		252
Résumé		259
Curriculum vitae		266

Lijst van gebruikte afkortingen

GrPh.	Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau, Freiburg 1933/1978.
CoHu.	La connaissance humaine, Paris 1943.
PI.	La personne incarnée. Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste, Paris 1947.
StW.	Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff, München 1950.
GE.	Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-Theologische Darlegung, München 1951.
Schöpfung.	Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens, Paderborn 1952.
Religion.	Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage, Freiburg 1956.
Geschicht.	Geschichtlichkeit, Bern/München 1961.
Chrileb.	Vom christlichen Leben. Gesammelte Aufsätze, Würzburg 1962.
Schritt.	Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg 1972.
Dreif.	Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976.
ErÜb.	Erkenntnis und Überlieferung, München 1976.
CGGC.	Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus, Regensburg 1977.
KWG.	Kant und die Wirklichkeit des Geistigen, München 1978.
Scholastik.	Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie.
StdZ.	Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart.
GuL.	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik.

Inleiding

August Brunner S. J., geboren in Orschwihr in de Elzas op 3 januari 1894, behoort tot de auteurs die het hebben gewaagd om vanuit hun door onderzoek gevormde filosofische inzichten studies te publiceren over vele verschillende onderwerpen op wijsgerig, cultureel en godsdienstig terrein. Ik zou hem op het gebied van de geesteswetenschappen een universeel denker willen noemen (1). Gedurende een halve eeuw heeft hij meegewerkt aan de filosofische en theologische vorming van vele studenten in Frankrijk en Duitsland.

Brunner studeerde vanaf 1914 filosofie te Valkenburg (Nederland) en op het eiland Jersey (Engeland). Zijn theologische studie voltooide hij te Hastings (Engeland) waar hij ook promoveerde. Dr. Brunner was van 1926 tot 1929 werkzaam in de pastoraal te Stockholm (Zweden). Volgens zijn eigen woorden was het vooral daar dat hij de menselijke taal ging zien als grondslag van de kenleer.

In 1929 werd hij benoemd tot docent aan het Ignatiuscollege van de faculteit der Jezuiten (van de Duitse provincie) te Valkenburg. Daar doceerde hij tot 1937. In dat jaar werd hij docent te Jersey. Hij verbleef daar tot 1940.

Na het uitbreken van de oorlog werd hij overgeplaatst naar Frankrijk, eerst naar Parijs tot 1943, vervolgens naar Fals tot 1946. In deze opleidingsinstituten der Jezuiten doceerde hij voornamelijk kenleer, ontologie, filosofie van de mens en theologia naturalis. Bovendien maakte hij studie van de geschiedenisfilosofie, de godsdienstfilosofie, de Assyriologie en de moderne filosofische stromingen.

Van de klassieken heeft hij vooral bestudeerd Aristoteles, Thomas, Kant en Hegel.

In 1933 verscheen zijn eerste boek: *Die Grundfragen der Philosophie*. Het was een systematisch opgezette inleiding, een praktische leidraad voor een oriëntatie in de filosofie. Tussen 1933 en 1978 verscheen dit werk in zeven oplagen.

Van 1935 tot 1937 schreef Brunner een vijfdelig commentaar op de *Summa contra Gentiles* van Thomas. Daardoor versterkte hij zijn reeds geaccepteerde deskundigheid voor wat betreft de scholastiek.

In die jaren 30 schreef hij dikwijls een bijdrage voor het tijdschrift

Scholastik (zie bibliografie).

In het Frans schreef hij zijn standaardwerk over de kenleer. Dit werk verscheen voor het eerst in 1943. Het beleefde twee maal een Duitse uitgave, en wel in 1945 en 1948. *La connaissance humaine* is de fundamentele weergave van zijn mensopvatting. Wie Brunner wil begrijpen mag dit werk zeker niet verwaarlozen. In dit onderzoek maak ik gebruik slechts van de Franstalige uitgave (1943).

Van de eigentijdse filosofen hield hij zich vooral bezig met Scheler, Heidegger, Husserl en Sartre. Toen hij met Bubers werk kennismaakte had hij zijn eigen weg al grotendeels gevonden.

In 1947 verscheen *La Personne Incarnée*. Dit is een diepgaande studie in en vooral discussie met de fenomenologie van Husserl en het existentialisme van Sartre. In dit werk meet hij zich filosofisch met beide grootheden op het terrein van de kenleer en filosofische antropologie. Met het verschijnen in 1950 van zijn *Der Stufenbau der Welt* schaaft hij zich voor goed in de rij van grote denkers der christelijke traditie. In dit werk geeft hij de ontologische basis van heel zijn filosofie over de mens, het leven en de materie. Naast *La connaissance humaine* is dit een van zijn belangrijkste werken.

Brunners eerste godsdienstfilosofische werk (philosophisch-theologische Darlegung) zag het licht in 1951: *Glaube und Erkenntnis*. Hierin ontvouwt hij zijn visie op het godsdienstige geloof en de openbaring met behulp van zijn kentheoretische inzichten.

Godsdienstfilosofisch is ook zijn derde standaardwerk dat verscheen in 1956: *Die Religion*. Met behulp van historische religieuze feitelijkheden bouwt Brunner in dit werk een godsdienstfilosofie op die volledig steunt op zijn categorieën van de menselijke persoon.

Filosofisch is zeker ook van belang zijn werk over de geschiedenisfilosofie. Hierin wijst hij de menselijke individuele zelfverwerkelijking aan als de zin van de geschiedenis. Dit werk verscheen in 1961.

In 1952, 1962, 1972, 1976 en 1977 verschenen theologische werken van zijn hand. Nog twee kleinere filosofische werken zagen het licht in 1976 en 1978. Brunner verduidelijkt in die werkjes nog eens enkele van zijn filosofische verworvenheden.

Sinds 1946 woont Brunner in München. Vanaf dat jaar tot 1968 was hij redactielid van 'Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart'. Het heeft me verbaasd dat zijn afscheid geen aanleiding is geweest voor een dankwoord van de redactie in dat tijdschrift.

Ook in 'Geist und Leben' verschenen artikelen van zijn hand. Kortom, sinds 1931 verschenen bijna met de regelmaat van de klok zijn boeken en tijdschriftartikelen.

Tweemaal heeft Brunner een gastprofessoraat vervuld aan de universiteit van de Jezuiten in Beiroet (Libanon) St Joseph, n.l.in

1960/61 en in 1962. Hij werd onlangs 87 jaar.

Over het werk van Brunner is tot nu toe één dissertatie geschreven: Egon Becker, *Offenbarung und Glaube nach August Brunner*, verdedigd aan de Gregoriana te Rome in 1969. Van deze dissertatie bestaat in druk de *Excerpta* (Saarbrücken 1969).

Dat Brunner in Nederland niet bijzonder bekend is geworden bij docenten en studenten in de filosofie en theologie zou mede verklaard kunnen worden door het feit dat hij na 1935, vanwege een ernstig ongeval, weinig heeft kunnen reizen. Bovendien heeft hij nooit aan een bekende west-europese universiteit gedoceerd. Hier is veel meer aandacht besteed aan de werken van Guardini en Rahner.

Niettemin hebben velen van Brunners oeuvre gebruik gemaakt ter oriëntatie en verdere verdieping in de filosofie. Met dit onderzoek sluit ik me gaarne bij hen aan. *Rapiamus occasionem de die* (Horatius, *Epoden* 13,3).

DEEL I.A.

Situering van het onderzoek

Waarom en hoe dit boek wordt geschreven

Paragraaf 1 Motivatie van de keuze

In dit onderzoek streef ik twee doelstellingen na. In de eerste plaats wil ik een schets geven van Brunners filosofie, met het doel een perspectief te ontwikkelen waarmee Brunners betekenis voor een wijsgerige antropologie en godsdienstfilosofie kan worden aangetoond. In de tweede plaats wil ik met dat uit Brunners werk ontwikkelde perspectief greep trachten te krijgen op een specifiek probleemveld, namelijk de verlossingsproblematiek.

In dit onderzoek wil ik niet alleen een essentiële samenvatting geven van wat ik zie als Brunners leer, maar ook een eigen interpretatie ontwikkelen van zijn kenleer en mensbeeld. Deze zal worden gevolgd door wat men Brunners verlossingsleer mag noemen. Vervolgens wil ik via de verlossingsproblematiek terugkomen op de filosofie van Brunner en beide kritisch waarderen. Uiteraard heeft dit alles consequenties voor de opzet van dit onderzoek.

Hieronder zal mijn keuze voor het werk van Brunner verklaard worden. Waarom is de keuze gevallen op hem? Wat is de reden van dit onderzoek?

Een van de redenen waarom ik na het doctoraalexamen ben begonnen aan een studie van Brunners werk is het genoegen dat ik heb ervaren bij het bestuderen van de twee zeer bekende boeken van Brunner: *Der Stufenbau der Welt* (1950) en *Die Religion* (1956). Door deze werken werd mijn theologische bagage in een ruimer en tegelijk diepgaander perspectief geplaatst. De bagage werd fourage. Ik wilde na het doctoraal nog eens rustig bezig zijn met Brunner. Zo is hij, ook door zijn overige geschriften en persoonlijke contacten met mij, sinds 1975, van nogal grote invloed geweest op mijn denken.

Met het bovenstaande heb ik een tweede motivatiepunt genoemd voor die keuze. Ik raakte onder de indruk van zijn filosofische antropologie, en van de wijze waarop Brunner godsdienstfilosofisch met de gegevens van zijn filosofie uit de voeten kan. Ik denk dat vele christenen met het probleem van die aansluiting worstelen(2). In Brunner vond ik een wapenbroeder. Hij droeg materiaal aan dat ik in het veldonderzoek nodig had. Anders gezegd: de Brunnerse filosofie is voor mij belangrijk geworden bij de vervaardiging en het gebruik van onmisbaar instrumentarium

Als derde aanwijsbare reden voor de keuze van Brunner wil ik het belang van zijn werk onderstrepen voor het godsdienstonderwijs. Leerlingen van het voortgezet onderwijs vragen naar de visie van de docent op allerlei menselijke levensgebieden. De behoefte aan een verantwoord en tegelijk hanteerbaar mensontwerp groeit met de jaren van de docent. In het onderwijs speelt het mensbeeld van de leraar een belangrijke rol (3). Welnu, ervan uitgaande dat Brunner grote invloed op mij heeft omdat hij, als niemand anders, mij heeft geholpen en nog steeds helpt om mijn positie te bepalen in het overdrukke filosofische en theologische verkeer van onze tijd, lijkt het zeer interessant en belangrijk die invloed bewust te maken door ze onder woorden te brengen.

De vierde reden, en wel de voornaamste, is mijn interesse in het verlossingsprobleem. Ik ben ervan overtuigd dat in onze tijd nog steeds de verhouding tussen de emancipatie als puur aardsmenselijke vooruitgangsgeschiedenis, en de christelijke verlossing als historisch en theologisch traditiegegeven, een belangrijke rol speelt. In de geschiedenis van de theologie heeft de verlossing steeds een centrale plaats ingenomen. Die overtuiging was al tijdens de doctoraalstudie voldoende aanleiding om me met het verlossingsprobleem bezig te houden. Dat heb ik gedaan door een scriptie te schrijven over de politieke theologie van Dorothee Sölle. Maar ik vond dat daarmee mijn vragen nog niet voldoende waren beantwoord. Op zoek naar een invalshoek voor een systematisch betoog kwam ik bij gedachten en inzichten van August Brunner terecht. Zodoende koos ik voor een onderzoek in zijn filosofie en de plaats van de verlossing daarin.

Dit onderzoek wil resulteren in een samenvatting en verdieping, maar ook in een kritiek op het mensbeeld en de verlossingsfilosofie zoals ik ze bij Brunner vind. Natuurlijk is bij de bestudering van mensbeeld en verlossing inzicht in kenleer en ontologie onmisbaar. Het is niet mijn bedoeling om in de schets van Brunners grondgedachte meteen de kritiek te leveren. Dat komt pas expliciet aan de orde in het deel over de verlossing. Daarbij gaat het mij niet primair om een uitvoerige kritiek op gedetailleerde filosofische problemen van kenleer en antropologie, maar om een kritische analyse van Brunners bijdrage aan de verlossingsproblematiek. Dat betekent tegelijk een waardering van de hermeneutisch-innerlijke consistentie van Brunners synthese. Ik heb getracht om die consistentie, die ik bij Brunner vaststel, in de opzet van het onderzoek zichtbaar te laten worden. De eigen creatieve bijdrage van dit onderzoek ligt in de wijze waarop de innerlijke consistentie van Brunners oeuvre wordt gepresenteerd, dus in het mensbeeld dat ik met Brunners materiaal concipieer en uitwerk. Ook de vraag naar de bruikbaarheid van dat mensbeeld bij Brunner en zijn godsdienstfilosofie hoort in dit onderzoek thuis.

Als men in bovenbedoelde zin het mensbeeld en de verlossing bij Brunner wil schetsen en uitdiepen kan men ze beschouwen als

slutels tot een filosofie van de geest. Immers de geest neemt in Brunners werkelijkheidsbeleving en filosofie de centrale en allesbepalende plaats in.

De verschillende redenen van dit onderzoek samenvattend kan worden gesteld dat het mij eerst gaat om een schets van Brunners filosofie; dat ik vervolgens probeer een mensbeeld samen te stellen met behulp van het Brunnerse materiaal. Dat zal een mensontwerp opleveren met een centrum en enkele hoofdlijnen. In het perspectief dat het mensontwerp biedt zal ik proberen Brunners filosofie van de verlossing in beeld te brengen en te evalueren. De evaluatie zal ook bestaan uit het onderzoek van de aansluiting tussen mensbeeld en verlossingsleer bij Brunner. Zoals gezegd wil ik het hele onderzoek afsluiten met de vraag naar de bruikbaarheid van het mensbeeld bij Brunner.

Paragraaf 2 De hermeneutiek en de methode van het onderzoek

De bovengestelde problemen zijn menselijk, tijdgebonden en ten dele zelfs persoonlijk. Ze bezitten tevens de kenmerken van alle menswetenschappelijke vraagstellingen. Ze zijn hermeneutisch. Als ik zoek naar het mensbeeld bij Brunner dan zoek ik tegelijk naar mijn eigen mensbeeld (4). Bovendien onderzoek ik of ik het in mij aanwezige mensbeeld kan terugvinden bij Brunner. De eerste kennismaking bracht bij mij groot enthousiasme teweeg. Dat wijst op herkenning. Als ik dus dit onderzoek beëindig met een kritische waardering, dan is die waardering eigenlijk al door het blote feit van het onderzoek gebleken. De keuze van Brunners werk als object van onderzoek, de vraagstellingen, de opzet en de methode van deze studie vormen tezamen een objectief verantwoord, maar toch subjectief geheel. Die subjectiviteit blijkt uit de motivatiepunten, de objectieve verantwoording uit de argumentatie waarmee het verloop van de gedachtengang van Brunner wordt ontwikkeld.

Dit is een godsdienstfilosofisch onderzoek. Dat betekent dat ik de legitimatie van Brunners verlossingsleer onderzoek, van zijn godsdienstige standpunten, maar evengoed van zijn filosofie van de mens. Om met Heering te spreken (1976, 126): "Zij (de godsdienstfilosofie, J.L.) beweegt zich veeleer, interpreterend en toetsend, van godsdienst naar wijsbegeerte en terug, als grensverkeer, als nimmer voltooide denkbeweging". De godsdienstfilosofie houdt zich bezig met het fenomeen godsdienst, met de filosofie als zodanig, maar ook met zichzelf als specifieke synthese van object en reflectie. Voor dit onderzoek betekent dit dat ik me wil installeren bij Brunners filosofie van de mens (mensbeeld), maar eveneens bij zijn verwoording van de christelijke verlossing, zijn verlossingsfilosofie en theologie. Terwijl ik me dus wil

plaatsen op een wijsgerig standpunt zal het vooral in Deel III steeds aankomen op het onderscheid tussen Brunners theologie en zijn filosofische bezinning daarbij. In eerste instantie gaat het me dan om de filosofische aspecten in Brunners verlossingsleer, vervolgens om de relatie tussen de filosofische en theologische aspecten daarin. Ik onderzoek bij Brunner de filosofische mogelijkheden-voorwaarden voor een verlossingsleer. Zijn mensbeeld geeft een dieper inzicht in het probleem van de verlossing. Maar tegelijk geeft Brunners verlossingstheorie een diepere visie op zijn mensbeeld. Tijdens het onderzoek van zijn mensbeeld moet onze aandacht ook gericht blijven op zijn verlossingsleer. Dat zal blijken uit de opzet van deze studie. De wederzijdse beïnvloeding van mensbeeld en verlossing is niet alleen het object van dit onderzoek, maar tegelijk een belangrijk methodisch gegeven. Aldus hoop ik de inzichten bloot te leggen die Brunner heeft verworven op het terrein van de metafysiek van de persoon, van de godsdienstfilosofie, en meer in het bijzonder van de verlossing. In deze tijd van 'Gottesfinsternis' (5) heeft Brunner perspectieven geopend die het ons toestaan opnieuw te zien.

Brunner schept door zijn werk de filosofische voorwaarden waaronder theologie vruchtbaar kan zijn in deze tijd. Van zo'n theologie geeft hijzelf ook voorbeelden. Maar het gaat mij vooral om de filosofie van de verlossing, waarop een theologie moet steunen.

Ik heb Brunners dialoog met de traditie en de tijdgenoten trachten op te bouwen tot een consistent geheel. Maar ook zit er 'n consistentie in het werk zelf van Brunner. Dit onderzoek wil dan ook vanuit de genoemde, tamelijk subjektieve motivatiepunten zijn werk laten zien, niet zozeer als een reactie op bepaalde filosofieën, maar als een originele synthese.

In verband daarmee wordt in de opzet van de komende gedeelten geen rekening gehouden met het verloop van de door Brunner gevoerde discussies. Het gaat niet in de eerste plaats om de tekorten in de filosofie van Husserl of Scheler. Het gaat om het werk van Brunner in de positieve en originele zin. Telkens als hij in discussie treedt met een auteur ontwikkelt hij zelf een alternatief. Daar gaat het hier om. Deze studie is geen weergave of commentaar op de discussies.

Er moet nog een methodische opmerking worden geplaatst in verband met de innerlijke consistentie zowel van het werk van Brunner als van dit hermeneutisch-systematische onderzoek. De behandeling der onderwerpen en de opzet van deze studie houden geen rekening met de chronologie van de bibliografie. Ik beschouw Brunners werk als een geheel dat vanaf het begin consistentie bezit. Brunner heeft zijn oorspronkelijke visies natuurlijk ontwikkeld. Maar zijn eerste en laatste filosofische werken bezitten dezelfde inzichten. In het werk van zo'n halve eeuw heb ik geen breuk kunnen constateren. De Brunner van de jaren dertig is in beginsel dezelfde als

die van de jaren zeventig. Er is wel ontwikkeling in de eenmaal verworven ideeën en overtuigingen. Soms past hij de woordkeus aan, maar een echte verandering in de 'leer' betekent dat niet. In deze literatuurstudie bepaalt het aan de orde zijnde onderwerp welke publicaties van Brunner worden gebruikt. Deze kunnen zijn verspreid over een grote afstand van jaren.

Natuurlijk is er toch een bepaalde differentiatie in het werk van Brunner aanwezig. Zijn eerste werken behandelen vooral filosofische onderwerpen. Met strikt theologische problemen is hij zich pas na 1950 gaan bezighouden. Het lijkt wel alsof zijn verblijf en activiteit te München hem meer de kant van de theologie op stuwden. Maar ook in de theologische werken komt duidelijk zijn antropologie en godsdienstfilosofie tot uiting.

Aldus komt de onder te bespreken opzet van deze studie toch enigszins overeen met de biografische chronologie in het leven van Brunner. Een niet vereist maar toch interessant gegeven. Eerst de ontologie en de antropologie, dan pas de godsdienstfilosofie en theologie; eerst het mensbeeld, dan de verlossing.

Paragraaf 3 De opzet van het onderzoek

Uiteraard wordt de opzet van deze studie vooral bepaald door de vraagstellingen en de antwoorden daarop. Dit is een literatuurstudie van het filosofische werk van Brunner. Al de filosofisch belangrijke artikelen en boeken van deze auteur vormden object van onderzoek. Van de vele artikelen heb ik slechts gebruik gemaakt indien ze van belang waren voor dit onderzoek. Tweemaal heb ik een bezoek gebracht aan Brunner in München. Daaruit bleek dat de Münchense filosoof het eens kan zijn met de opzet en de resultaten van dit onderzoek.

In deze studie komt eerst het mensbeeld van Brunner ter sprake. Maar een filosofisch mensontwerp, zeker als het een fenomenologie wil zijn van de menselijke existentie, hangt nooit zo maar in de lucht. Zoals een mens thuishoort in een land, zo hoort een filosofie van de mens thuis in een filosofie van de wereld (vgl. N.M. Wildiers, *Wereldbeeld en theologie*, Antwerpen 1977). Soms is dat de kosmologie, meestal is dat de metafysiek of de transcendente ontologie, de leer van het zijn. Bij het mensbeeld van Brunner hoort zijn visie op het geheel van het zijn. Zijn antropologie is de bekroning van zijn ontologie. Anders gezegd: bij Brunner is de mens de hoogste ons bekende vorm van zijn. Het is daarom vanzelfsprekend dat bij de opzet van dit onderzoek wordt rekening gehouden met de hiërarchie der zijnden, met de verschillende bestaansnivo's. Tegen de achtergrond daarvan kan Brunners mensbeeld worden geplaatst.

Toch gaat de kenleer aan de behandeling van de bestaansnivo's, die ook bij de mens voorkomen, filosofisch vooraf. In zijn

'Grundfragen der Philosophie' (München 1978⁷) laat Brunner de kenleer voorafgaan aan de behandeling der empirische bestaansnivo's. De mens bezit kennis van zichzelf en van de wereld waarin hij leeft. Dat de mens zich filosofisch kan verdiepen in het zijn en de zijnden dankt hij aan zijn kenvermogens, aan zijn geest (Religion. 9).

Ook in zijn 'Der Stufenbau der Welt' herinnert hij in het eerste hoofdstuk aan zijn 'Erkenntnistheorie' (= La Connaissance Humaine), waarin hij uiteenzet dat het persoonlijk-vitale nivo van de mens het best bekend is. De andere nivo's kennen we slechts in analogie met dit typisch menselijke nivo.

Voor dit onderzoek lijkt het geschikt om Brunners kenleer voor-, af te laten gaan door enige opmerkingen over zijn ontologie als centraal platform voor de antropologie. Brunners ontologie is, anders gezegd, de achtergrond waartegen we zijn mensbeeld kunnen begrijpen. Ze vormt echter niet het onderwerp van deze studie.

Enerzijds wil ik me dus beperken in de behandeling van zijn ontologie. Anderzijds speelt zijn filosofie der bestaansnivo's overal een onmiskenbare rol. De geest als hoogste in de hiërarchie der menselijke bestaansnivo's neemt de centrale plaats in van Brunners kenleer, zijn antropologie en godsdienstfilosofie.

Ook voor het bovenstaande gelden de regels van de hermeneutiek. Het op de voorgrond geplaatste mensbeeld zal dus van invloed zijn op de achtergrond, de ontologie. En omgekeerd, in de ontologie gaat het tenslotte om de mens. Het is de mens die kennis heeft van de werkelijkheid om zich heen. Menszijn en kennis hebben van de werkelijkheid gaan samen. Ze vormen een constitutief geheel of praktische hermeneutiek, die zowel veronderstelling als ook doeleinde is van fenomenologie, hermeneutiek en systematiek als wijsgerige methodes.

Aangaande de opzet van deze studie kan ik dus concluderen tot het volgende: een korte introductie in Brunners ontologie, die evenals de overige verhandelingen van hermeneutische aard is, wordt gevolgd door een uiteenzetting van zijn kenleer. Het tweede deel zal zijn gewijd aan Brunners fenomenologisch-filosofische mensbeeld en de daarbij horende vraagstellingen. Het derde deel zal zijn visie op het godsdienstfilosofische probleem van de verlossing laten zien en het bij elkaar aansluiten van mensbeeld en verlossing. Het hele onderzoek zal worden afgesloten met een kritische reflectie.

Paragraaf 4 Het filosofische landschap

Ondanks de benadrukte originaliteit van Brunners werk kunnen we zijn filosofie slechts begrijpen in het geestelijk landschap van zijn tijd, als onderdeel van de geschiedenis der geesteswetenschappen.

Brunners theoretische vorming heeft plaatsgevonden in de hogescholen der Jezuïeten. De filosofie en de theologie waarin Brunner werd onderwezen zullen zijn bepaald door de kerkelijke overheid. In die tijd (1914-1926) was dat onderwijs van neo-thomistische signatuur. Dat Brunner tijdens zijn docentschap een commentaar publiceert op de Summa contra Gentiles van Thomas is niet verwonderlijk. De leer van Thomas stond, dankzij de voortdurende aansporingen der pausen sinds Leo XIII, in het middelpunt van de belangstelling. De kerkelijke overheid zag in het thomisme "het eenige doeltreffende bolwerk tegen het modernisme" (Thonnard 1947, 1096). Vele neo-thomistische auteurs beperkten zich inderdaad tot het bestrijden van de zogenaamde dwalingen van het modernisme (o.a. het sciëntistisch positivisme en het idealisme); maar toch waren er ook van een meer progressieve richting die, in navolging van kardinaal Mercier (1851-1926), een krachtige poging deden om alles wat het moderne denken aan goeds bood over te nemen. Meer en meer gingen ze zich bezig houden met de kenleer. In Scholastiek bespreekt Brunner meerdere malen uitdrukkelijk het kenprobleem. De kenleer was trouwens deel van zijn leeropdracht sinds 1929. In 1933 verscheen zijn inleiding in de filosofie "Die Grundfragen der Philosophie". Het eerste deel bevat summier Brunners kenleer die hij later in extenso zal geven in zijn "La Connaissance Humaine" (1943). Goed thomistisch kiest Brunner in de kenleer voor een kritisch realisme (zie Deel I.B.). Daarmee corrigeert hij tevens het idealisme van Husserl, wiens fenomenologische methode hij zich intussen wel eigen maakt. Brunner spreekt echter niet van methode, omdat deze uitdrukking te veel doet denken aan de natuurwetenschappen. Het is immers de persoon die in het centrum van zijn onderzoekingen staat. Maar om te verhinderen dat de filosofie van de persoon ontaardt in pure gedachtenconstructies moet ze wel degelijk fenomenologisch zijn, d.w.z. uitgaan van de 'Sachen selbst'.

Met het intussen opgekomen existentialisme heeft Brunner vanaf het begin van zijn wetenschappelijke arbeid uitvoerig gedialoogd. Deze filosofie weigert het wezen van de mens te beschrijven als een voor altijd vastliggende essentie. Ze legt de nadruk op de openheid van de mens naar de hem omringende wereld, op zijn vrijheid en op zijn geëngageerdheid. De essentie van de mens is juist zijn existentie (vgl. W. Luyten 1976, 47-48). Brunner beschreef reeds in 1937 en 1938 in Scholastiek hoe volgens hem het existentialisme tekort doet aan het zijn, maar hoe niettemin deze filosofie oog heeft voor de wereldgebondenheid van het menselijke bewustzijn en bestaan (6). In "La Personne Incarnée" (1947) weet hij het goede van het existentialisme te behouden. De gerichtheid van het menselijk subjeet op de omringende wereld is ook volgens Brunner een grondelgenschap, een constante van de mens. Maar die gerichtheid gaat volgens Brunner in de eerste plaats uit naar de omringende personen. Wat Sartre noemt het

verlangen van de mens om wereld te worden is in feite het verlangen om de wereld te begrijpen. En alleen menselijke personen kunnen we in de volle zin van het woord begrijpen (PI.210). Brunners kritisch realisme stelt fenomenologisch vast wat er werkelijk gebeurt in de omringende wereld. De wereld bezit verschillende bestaansnivo's. Brunner heeft de hiërarchie van het zijn verworven van het Thomisme en opnieuw gebruikt gezien bij Scheler (1874-1928). In zijn "Der Stufenbau der Welt" spreekt hij over het zijn en over de persoon juist als de hoogste vorm van zijn. In de het subjekt omringende wereld neemt de menselijke persoon de eerste plaats in, chronologisch en metafysisch. Brunner stelt dat in het existentialisme de menselijke persoon van de ander slechts op de laatste plaats komt. En dan liefst nog als bedreiging van de eigen vrijheid (Sartre).

Met zijn thomistisch gefundeerde ontologie en kenleer, met zijn fenomenologische instelling bij het bestuderen van de in de wereld existierende menselijke persoon, en tenslotte met zijn onmiskenbare benadrukking van het primaat van de geest is Brunner filosofisch verwant met andere vertegenwoordigers van het in het filosofische landschap intussen ook verschenen personalisme, zoals Scheler, Marcel, Guardini, Kohnstamm en Buber. Bij deze laatste vond Brunner de bevestiging van wat hij in de menselijke taal had ontdekt.

In het personalisme steunen de pogingen om de menselijke persoon te redden van de dreigende ondergang door de andere filosofische stromingen op een noodzakelijk samengaan van de persoon en het zijn. Verder blijkt het typisch persoonlijke ondingmatig (ungegenständlich) te zijn. Precies als het zijn zelf blijkt de menselijke persoon ondefinieerbaar. Daardoor onderscheidt ze zich juist positief van al het andere. In het personalisme wordt de menselijke persoon niet meer rechtstreeks verbonden met objectiefdingmatige begrippen en termen. Ook verhindert de fundering van de menselijke persoon in het zijn zelf dat hij opgaat in de intermenselijke betrekkingen. Juist de zelfstand van de menselijke persoon vormt de grondslag van de existentiële communicatie tussen de mensen(7). Brunner wordt terecht als een belangrijk vertegenwoordiger van het personalisme beschouwd (zie J. B. Lotz, Personalismus, in: LThK² 8 (1963), 291-294, 292).

Typisch voor het personalisme en Brunner is dat zij door de fundering van de menselijke persoon in de metafysiek van het zijn tegelijk de religieuze dimensie van het menselijk bestaan kunnen waarderen. Dat komt door hun aandacht voor de transcendentie van de mens. De menselijke persoon transcendeert zijn 'in-der-Welt-sein'. Bovendien verlangt hij naar de eeuwige voleinding en hij zoekt een weg daarheen.

In het filosofische landschap bevindt zich nog een ander belangrijk onderdeel, nl. de filosofie van de geest. Het personalisme als filosofische stroming werd mede gevormd door de filosofie

van de geest (J.B. Lotz, idem). De geest heeft in de westerse filosofie altijd een onmisbare plaats ingenomen. Vanaf Aristoteles (+ 350 v. Chr.) tot in onze tijd is de geest een distinctivum voor de mens (8). Toch bestaan er filosofieën waarin het begrip 'geest' niet voorkomt als sleutelbegrip, bijv. bij Kant. Dat neemt Brunner, die Hegel bestudeerde, hem dan ook zeer kwalijk. Volgens Brunner valt bij Kant de werkelijkheid van de geest ten offer aan zijn natuurwetenschappelijke methode. Die is niet geschikt om over de geest fundamentele dingen te zeggen. Maar de mens, en natuurlijk ook God, zijn wezenlijk geest. Bij Brunner vallen de menselijke persoonskern en de menselijke geest volledig samen. Een filosofie die geen 'Philosophie des Geistes' is doet tekort aan ons mens-zijn. Ze zal nooit in staat zijn om de menselijke gespletenheid en vervreemding op te heffen (9). Het is de geest die het menselijke lichaam tot een zeer specifieke bestaanswijze maakt. Het lichaam is wel niet van dezelfde zijnswijze als de geest, maar het is toch ook niet louter objectiviteit. Struyker Boudier zegt zelfs: "Ons lichaam weet meer van de wereld dan het personale zelf, maar dit weten, kennen, begrijpen is van praktische, niet-cognitieve aard" (K. Struyker Boudier 1972, 131).

Paragraaf 5 Max Scheler (1874 - 1928)

Voorals Scheler heeft op Brunner zeer grote invloed gehad. Beiden hebben zich hun leven lang bezig gehouden met de volgende vragen: wat is de mens? en, wat is zijn plaats in het zijn?

Bij Scheler bezetten de geestelijke acten de hoogste plaats in het menselijke subjeet. De personele waarden zijn bij hem het belangrijkste, ondanks zijn enorme belangstelling voor en zelfs persoonlijke beleving van het kosmisch-vitale in de mens. Bakker zegt in zijn beschrijving van Scheler: "Ja, de mens is onder het licht van de idee Gods de drager der hoogste waarden. De mens transcendeert zichzelf en zijn leven. Hij is de geestelijke akte van het zichzelf transcenderen" (R. Bakker 1977, 133). Scheler legt ook sterk de nadruk op de religie. We treffen bij hem wel geen uitgewerkte theologie aan, maar toch heeft hij zich ook verdiept in het probleem van de verlossing (10). De menselijke persoon met zijn intentionele akten is onderwerp van Schelers uitvoerige beschrijvingen in "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (Berlijn 1913). Daarin probeert hij de grondslagen te leggen van een ethisch personalisme. We kunnen hem beschouwen als een vertegenwoordiger zowel van de fenomenologie als van het personalisme.

Scheler bestrijdt ook de filosofie van Kant. Brunner zal dat gevecht, zoals reeds vermeld, ook aangaan. Scheler vond dat de Kantiaanse wijsbegeerte niet voldoende recht deed aan datgene wat zich aan de menselijke beschouwing aanbiedt. Dat is veel

meer dan de som van de zintuiglijke bestanddelen en de logische denkvormen. Evenals Husserl koos Scheler voor de fenomenologische methode (zie: Nota 1971, 64).

Bij alle verwantschap echter die de studies leggen tussen Husserl en Scheler benadrukken ze eveneens het grote verschil. Husserl laat zich leiden door het abstracte bewustzijn en komt uiteindelijk tot idealisme en solipsisme (PI. 52-82, vgl. J. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1976).

Schelers fenomenologie komt voort uit het leven zelf. In zijn denken speelt de beleving een centrale rol. Door het voelen komt de menselijke persoon tot de ontdekking en de aanvaarding van waarden. Scheler brengt in het voelen rijkgeschakeerde distincties aan. Hij gaat daarbij uit van de fenomenologische ervaring. De mens kan tegelijk zeer uiteenlopende gevoelens hebben. Bij de geestelijke gevoelens wordt de persoon in zijn absoluutheid geraakt. Het geestelijke voelen is op onafhankelijke waarden gericht. De mens van Scheler is een waardenpersoon, een dynamische eenheid van akten en waarden.

Zowel bij Scheler als bij Brunner verbindt de liefde de menselijke akten met de objectieve geestelijke waarden die uiteraard persoonswaarden zijn. Met Scheler is Brunner een van de weinige filosofen die over de liefde zo diep hebben nagedacht (11). Maar Brunner schenkt niet zoveel aandacht aan de gevoelens van de mens. Bij Brunner worden de geestelijke persoonskern en de persoonswaarden van de ander ervaren en gekend in een onmiddellijke akt van de geest. Daardoor overstijgt de persoon zichzelf. Geestelijke kennis kunnen we in zekere zin een deelname aan het zijn van het gekende noemen. Maar dat is een heel bijzondere deelname die we niet uit andere soorten van deelname moeten verklaren, zeker niet met die uit de sfeer van het dingmatige. "Scheler hat das in seiner Erkenntnislehre nicht genügend berücksichtigt", zegt Brunner (GrPh. 98; zie ook PI. 87). Kennen is steeds het erkennen van het andere juist als het andere niet-ik. Het is geen eenwording in het zijn. Wel is de menselijke geest in staat tot de meest intensieve vorm van samenzijn met een andere (menselijke) geest, maar dat is geen eenwording.

Brunner ontkent niet het bestaan van geestelijke gevoelens. Ze zijn trouwens moeilijk te onderscheiden van de andere gevoelens. Maar de waarde van iets, en vooral de geestelijke waarde van de persoon, wordt gevat door het kennen en niet door het voelen. Het voelen is een toestand waarin het subjeet verkeert. En de aard van de gevoelens hangt af van het zijnsnivo waarop ze spelen.

Bij Brunner is dus sprake van een correctie op de fenomenologische beschrijvingen van Scheler. In het algemeen echter kunnen we een gelijke oriëntatie op de mens en het menselijke constateren. Ze zijn beiden fenomenologisch ingesteld. Ze gaan beiden uit van de gedifferentieerdheid van het zijn in het algemeen en van het menselijke zijn in het bijzonder. Bij beiden neemt de geest

van de mens de metafysisch hoogste plaats in. We kunnen beiden beschouwen als verdedigers van de geestelijke persoonskern en van zijn transcendente gerichtheid. Beiden vechten door hun werken voor het recht van de metafysiek en de religie (12). Bij beiden neemt de liefde een belangrijke plaats in.

Maar ook zijn er duidelijke verschillen. Bij Scheler lijkt de belangstelling voor het menselijk lichaam veel groter. Ik heb bij Scheler een 'filosofie van het lichaam' aangetroffen die bij Brunner niet, zeker niet zo expliciet, te vinden is (Scheler 1954, 408-432). Het onderscheid tussen Leib-Seele en Leib-Körper en de daartussen bestaande identiteit, die in iedere waarneming van het lichaam is meegegeven, heb ik bij Brunner noch overgenomen, noch gecorrigeerd gezien. Dat laatste is bij Merleau-Ponty, (1908-1961) een andere auteur die door Scheler zeer beïnvloed is, wel het geval (Kwant 1968; 25-87; Van Peursen 1978, 115-120). Daar staat echter tegenover dat Brunner in elk van zijn werken zeer uitgebreid aandacht besteedt aan de taal als basis van de kenleer. In de taal komen geest en lichaam op de meest volmaakte wijze samen. Het is niet mijn bedoeling om een verschil te creëren tussen Scheler en Brunner dat substantieel van belang zou zijn. Laten we zeggen dat Brunner zich voornamelijk met de geest occupeert en veel minder filosofisch belang hecht aan het lichamelijke aspect en de belevingen dan Scheler. Niettemin heeft Brunner van Scheler het inzicht overgehouden dat er geen radicale tegenstelling bestaat tussen mens en natuur. "Das Vitale ist bereits von Descartes unterschlagen worden" (StW. 547). Telkens wanneer de gelegenheid zich voordoet bevestigt Brunner de wezenlijke verbinding tussen geest, psyche en lichaam (bv. Religion. 11). Hij zingt mee met het koor der existentie-fenomenologen dat de beoordeling van de werkelijkheid afhangt van de instelling van het subjeet en van het objectieve zijsnivo (vgl. Husserl's regionale ontologie). Hij onderschrijft dat vele gerichtheden waarmee wij de werkelijkheid tegemoet treden gegeven zijn met de structuur van ons lichaam (vgl. Kwant 1961, 9). Het belang van het lichaam voor onze existentie in de wereld is existentieel-fenomenologisch gesproken een axioma (Pl. 140-144). Toch vertegenwoordigt het lichaam bij Brunner vooral dat vitale aspect van de mens dat juist door de menselijke geest beheerst en gestuwd moet worden in de richting van de zelfverwerkelijking. Deze laatste wordt door Brunner zeker niet vooral lichamenlijk opgevat. "Das geistige Können muss immer an das gegenständlich erlebbare leibliche Können anknüpfen" (StW. 415). Het vitale bezit een kracht die niet vrij is maar die zich juist opdringt aan de mens. Die kracht is veel minder subjeetief dan de kracht van de geest. De geest heeft het metafysische primaat in de mens.

Hoe het ook zij, Scheler en Brunner hebben zich extensief en intensief met de mens bezig gehouden. Ze hebben beiden gewerkt

aan een wijsgerige antropologie die moest voldoen aan de eisen van de tijd. De voornaamste daarvan was het geven van een laatste wijsgerige grondslag aan alle wetenschappen en duidelijke indicaties opleveren voor het onderzoek. Maar in deze gelijkkluidende doelstelling ligt nog een ander verschil tussen Brunner en Scheler opgesloten. Brunner wil met zijn 'wijsgerige grondslag' vooral de godsdienst en de theologie van dienst zijn. Met zijn christelijke filosofie van de mens en het zijn wil hij de mogelijksvoorwaarden scheppen van godsdienstfilosofie en van theologie. Dat is zeker niet de direkte bedoeling van Scheler geweest. Wel wilde deze de metafysiek en de religie redden. Maar dat is iets anders dan het filosofisch materiaal leveren voor een katholieke godsdienstfilosofie en theologie. Schelers filosofische ethiek biedt ruim plaats aan het heilige in de mens. Maar Brunners filosofie van de zelfverwerkelijking door liefde wil concreet de basis leggen voor zijn godsdienstfilosofische opvatting van de geschonken zelfverlossing.

Zijn waardering voor Scheler steekt Brunner niet onder stoelen of banken. Ook al is hij het niet eens met Schelers ver doorgevoerde scheiding tussen het rijk der waarden en het gebied van het zijn en de consequenties daaruit voor de religieuze kenleer, toch zegt hij: "Ein grosses Verdienst Schelers bleibt aber die Herausarbeitung der phänomenologischen Objektivität der Werte" (GrPh. 74). En in zijn beschrijving van de fenomenologische methode uit Brunner meer waardering voor Scheler dan voor Husserl, ook al kan hij niet in alles met Scheler meegaan (PI. 23, 27, 30, 36, 40, 43, 96, 98, 110, 114).

Brunner is een echte leerling van Scheler. Zoals iedere goede leerling heeft hij het Schelerse talent niet begraven. Hij heeft met zijn van Scheler geleerde "attitude du regard spirituel" (PI. 114) gewoekerd ten dienste van de filosofie. Dit onderzoek moet uitmaken of Brunner inderdaad nog talenten heeft bijverdiend (vgl. Mt. 25, 20, 22;).

De ontologische basis van het Brunnerse mensbeeld

Paragraaf 1 De menselijke bestaansnivo's

In de filosofie van Brunner is de antropologie, zijn mensvisie, zowel uitgangspunt (kenleer) als eindpunt van de ontologie. Brunner kent de menselijke werkelijkheid vier bestaansnivo's toe: de geest, het psychisch leven, het vitale leven en de stof. Behalve de geest vindt hij de andere nivo's naar analogie terug in de buiten-menselijke werkelijkheid.

Hoe komt Brunner aan deze ontologische structuur? Waar haalt hij de indeling in bestaansnivo's vandaan?

Deze vragen kunnen in eerste instantie overbodig lijken omdat er evident meerdere bestaansnivo's zijn. Ik wil dan ook niet de gerechtvaardigdheid van deze evidentie onderzoeken. Ik wil achterhalen of Brunner zijn indeling in bestaansnivo's rechtvaardigt en hoe? Daarvoor moeten we terecht in Brunners kenleer. Met de kennis probeert immers de mens zijn positie in de wereld en in de hem omringende werkelijkheid te bepalen. Als er sprake is van onto-logie hebben we in de eerste plaats te doen met kennis.

Brunner stelt enige keren heel duidelijk dat elke metafysische speculatie moet steunen op de fenomenologie. "Phänomenologie muss der Ausgangspunkt aller metaphysischen Untersuchung sein" (StW.117) (13). We moeten dus eerst kennismaken van wat zich aan ons voordoet, en wel in zijn totaliteit. Tegelijk mogen we niet vergeten dat ook de fenomenologie zelf een metafysische basis heeft, nl. de mens, de menselijke geest.

Het feit dat Brunner zo'n belangrijke plaats toekent aan de fenomenologie brengt ons ertoe deze in een zo kernachtig mogelijke samenvatting te willen formuleren. We moeten ons dan echter realiseren dat de fenomenologische houding bij Brunner zodanig is opgenomen in zijn hele filosofie, dat we kunnen spreken van een fenomenologische filosofie. Wat deze inhoudt wil ik duidelijk maken in de behandeling van Brunners kenleer (Deel I.B.). Deze is tegelijk zijn fenomenologie. Brunner zelf heeft erop geattendeerd dat er zoveel fenomenologische methoden zijn als fenomenologen (PI.114). Hij spreekt daarom ook niet van 'methode', maar van "attitude du regard spirituel" (ibidem).

Fenomenologie is geen technische aanwijzing voor het volgen van een bepaalde weg, maar is veel meer een houding die de keuze van

de weg naar een adequaat begrip van de werkelijkheid steeds opnieuw mede bepaalt.

Het grondprincipe van de fenomenologie is, volgens Brunner, de stelling dat iedere menselijke kennis moet vertrekken vanuit de ervaring, en moet leiden tot nieuwe ervaring. Fenomenologie herleidt die ervaring niet tot een puur zintuiglijke. Ervaring is zowel zintuiglijk als geestelijk. In de menselijke ervaring zitten meer structuren, spelen meer realiteiten een rol dan bijvoorbeeld empirisme en rationalisme erkennen. We hoeven de structuren en de realiteiten van de ervaring niet te beschouwen als alleen maar produkten van de geest, en ze anderzijds te miskennen voor wat betreft het zich aan ons vertoonde gegeven. Ervaring mag ruim worden opgevat. De menselijke geest is veel rijker en in staat tot veel meer akten dan slechts een soort. De intuïtie bijvoorbeeld gaat aan de redenering vooraf. Redenering heeft alleen werkelijke waarde als ze steunt op gegevens van de intuïtie, en zodoende komt tot een nieuw en diepgaander begrip van de werkelijkheid. Maar het menselijk begrip op zich is ruimer en dieper dan het zuiver redenerend verstand alleen. Het gaat ervan uit dat de werkelijkheid steeds groter is dan wat het zelf ervan kan vatten. Brunner zegt: "toute réalité est un mystère, une merveille inédite" (PI.116).

De taak van de fenomenologie is volgens Brunner: "Sehen und für andere beschreiben, was gesehen wurde" (StW.24). In zijn kenleer probeert hij deze opdracht te expliciteren. Hij probeert rekening te houden met de rijkdom van de menselijke geest en met de gelaagdheid en gevarieerdheid van de werkelijkheid, vooral van de menselijke werkelijkheid.

Zijn fenomenologie is dus de explicitering van zijn filosofische houding, met als vertrekpunt de menselijke ervaring van de werkelijkheid, en met als opdracht de beschrijving van die ervaren werkelijkheid. Het is in een kritisch samenspel van vertrekpunt en opdracht dat de filosofie haar vorm en uitwerking dient te vinden.

Maar de fenomenologie heeft ook haar grenzen. Brunner vindt dat de werkelijkheid van de stof, van het onbewuste leven en van God voor onze kennis principieel ondoordringbaar is. De zijnden ordenen zich echter als vanzelf in groepen voor de waarneming van de mens en ook van het dier. Dat gebeurt onbewust door bepaalde aan de soort gebonden schema's (CoHu.185-200;StW.121). Ook de mens heeft zulke schema's. Bovendien vindt bij de mens door middel van de geest begripsvorming plaats. De schema's der zintuigen vullen zich bij de mens met de inhouden van de geest. De schematiseringen worden bepaald door de dingen, de organismen (planten en dieren) en door mensen. Dat Brunner onderscheid maakt tussen de bestaansnivo's berust dus wel op de evidenties van het dagelijkse leven, maar wordt door hem ook fenomenologisch gerechtvaardigd. In zijn in Duitsland tussen 1933 en 1978 zevenmaal uitge-

geven 'Grundfragen der Philosophie' (ik citeer de uitgave van Freiburg 1978¹) spreekt hij over de "empirischen Seinsstufen" (83-143). Hij vermeldt de volgorde die uit de algemene zijnsleer is gebleken (61-81), nl. het zijn in vrij zelfbezit van de persoon, de dieren, de planten en tenslotte de materie (83).

Onze kennis van de werkelijkheid is noodzakelijk abstrakt en inadekwaat. Ook verandert de menselijke kennis de werkelijkheid. Werkelijkheid is altijd menselijke werkelijkheid. Onze abstracte kennis verandert onze onmiddellijke ervaring (GrPh. 84). Bij de filosofische kennis gaat het om de mens als initiatiefnemer. De filosoof is zich bewust van zijn methodische benadering van de werkelijkheid. Filosofie is een andere vorm van kennis dan de alledaagse en dan de overige wetenschappelijke kennis. Ze is wel verwant met die andere vormen, maar ze valt er niet mee samen. "Philosophie wird also als eigenes drittes Wissen über Alltagswissen und Wissenschaft stehen, mit beiden verwandt und doch mit keinem von ihnen zusammenfallend" (GrPh. 6; vgl. ook: Das Wesen der Wissenschaft, in: Scholastik 13(1938), 490-520).

De ordening der zijnden komt bij Brunner ook voor in de expliciete behandeling van de fenomenologie vooral van Husserl en Scheler (PI). Ook daarin stelt hij dat de mens de mogelijkheid bezit te onderscheiden tussen de eenheden van mensen, dieren en planten, en van de stoffelijke dingen en voorwerpen. De mensen hebben een niet-geobjektiveerde geestelijke intuïtie van de zijnden om zich heen (14). Brunner spreekt hier over de menselijke intuïtie en waarneming. Hij zegt daarbij welke soorten van zijnden de mens omgeven. Het is de functie van de menselijke geest de gradaties in het zijn aan te brengen.

Ik attendeer erop dat ook de voor-fenomenologische zijnsleer en metafysiek gradaties aanbracht in het zijn. "Gradus in ipso esse inveniuntur", zegt Thomas (S. Theol. I, 48, 2). Ook na Thomas behoort het tot de filosofische kenleer dat de mens verschillende soorten van objecten om zich heen waarneemt. Peters, die zich volgens Kwant plaatste binnen de fundamentele inspiratie van de scholastieke wijsbegeerte (Kwant 1961, 25), noemt in zijn 'Metafysica, een systematisch overzicht' achtereenvolgens: ieder voor zichzelf, onze medemensen, dieren, planten, mineralen, de natuur, voorwerpen. "Al deze voorwerpen menen wij te kennen in zover wij hun zin en waarde verstaan in verband met het menselijke leven" (Peters 1967², 32). Peters waarschuwt bovendien dat ons een grote bescheidenheid past in verband met het zijn. We kennen de zijnsgradaties slechts uit de altijd beperkte hoeveelheid en kwaliteit der werkelijke zijnden om ons heen. Maar in principe zijn de realisatiemogelijkheden van het universele zijn eindeloos. Het oneindige karakter van het zijn moeten we niet voorbarig vastzetten in een kader van schema's en indelingen. Deze ontlenen we immers aan de door ons lichaam beperkte kenvermogens en aan de ons omringende beperkte werkelijkheid (J. Peters 1967², 133 en 140).

Paragraaf 2 De onafhankelijke werkelijkheid

Door aan de dingen zijn toe te kennen bevestigt onze kennis hun zelfstandigheid, ook tegenover de akt van het kennen zelf. De Petter zegt: "Kennen betekent dan: de 'dingen' bewust zijn - zoals ze zijn in zichzelf". (De Petter 1965, 138). Natuurlijk bezitten zowel onze kennis als de gekende dingen slechts een beperkte zelfstandigheid in het zijn. Niettemin heeft de klassieke metafysiek, als een echt realisme, het zijn van het zijnde absoluut onafhankelijk gesteld ten opzichte van het menselijk subjekt. Brunner sluit zich aan bij dat kritisch realisme van de filosofie. Hij brengt in zoverre een correctie aan dat bij hem de menselijke kennis de werkelijkheid tot menselijke werkelijkheid maakt. In de ontologie toont Brunner zich een adept van Scheler. Aan de menselijke kennis beantwoordt een werkelijkheid. Die werkelijkheid is niet te bewijzen, ze is evident. Verder dan die evidentie kunnen we niet gaan. Alle maatstaven die we bij het bewijs zouden betrekken, komen zelf ook van die werkelijkheid. Aldus hebben ze geen bewijskracht.

Bij Brunner staat en leeft de mens in de werkelijkheid. Met zijn geest - zelf deel van de werkelijkheid - kan de mens die werkelijkheid ordenen. De manier waarop dit gebeurt heeft Brunner op meerdere plaatsen ter sprake gebracht (zie Deel I.B.). De menselijke geest schept met behulp van eigen criteria, bijv. dat van de menselijke identiteit, ordening in de werkelijkheid. "Ordnen wir die verschiedenen Seinsstufen nach der Entfernung von diesen Polen an (identiteit en pure verandering, J.L.) so steht der reinen Identität am nächsten die Person, am fernsten das Anorganische, dazwischen Tier und Pflanze. Wieder stehen wir der gleichen Ordnung gegenüber wie vorher" (GrPh. 68). De menselijke geest schept voor zichzelf een ordening in de werkelijkheid. Ze schept niet de werkelijkheid zelf. Brunner is realistisch, net als Scheler. Deze leverde hem met zijn werk over de ethiek 'Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik' een methode "Geistiges zu Gesicht zu bekommen" (Becker 1969, 16). Tegenover Kant benadrukt Brunner de zelfstandigheid en de zelfwerkzaamheid van de menselijke geest. Tegenover Plato en Augustinus houdt hij vast aan de "unio substantialis" van geest en lichaam (GE. 17).

Voor de menselijke kennis en voor de kenleer van Brunner zijn dus van groot belang de menselijke geest met zijn intuïtie, met zijn verstandelijke begripsvorming, zich bedienend van de lichamelijke bepaalde zintuiglijke waarneming, en de ons omringende zijnden die behoren tot bepaalde bestaansnivo's en van waaruit bepaalde schematiseringen op ons inwerken via de zintuigen. De menselijke kennis en de ons omringende werkelijkheid zijn gegevens die men niet met vooringenomen ideeën moet benaderen. Ook niet met een (natuurkundige) methode! Bij Brunner

staat de filosoof boven de overige wetenschappen en kan zich niet tevreden stellen met een methode uit die wetenschappen. Reeds bij de wetenschap van de geschiedenis is de houding van de wetenschapper veel persoonlijker dan bij de natuurkunde. Dat is nog meer het geval bij de filosofie. Daarvan is het zijn het formele objekt. Het zijn is weliswaar eenvoudig in de uiterlijkheid, maar het bezit een oneindige rijkdom aan inhouden (15). Anders geformuleerd: in de onbegrenstheid van het zijn ligt de begrensdheid van de filosofie en ook van de fenomenologische methode. Het objekt van de filosofie is de totale werkelijkheid op zich. Deze is voor mij, beperkt lichamelijk wezen, nooit helemaal te vatten. Ik bezit immers geen "intuition infinie" (PI.113). De filosofie blijft, als elk mensenwerk, onvolmaakt.

DEEL I.B.

Fenomenologie van de menselijke kennis

Inleiding

Bij een bezinning op het werk van Brunner hoort een onderzoek naar zijn kenleer. Het kenvermogen maakt wezenlijk deel uit van de mens. Een onderzoek naar Brunners mensbeeld zou derhalve niet bevredigend zijn als ik zijn kenleer niet zou behandelen.

Brunner heeft in verschillende werken de kenleer uiteengezet. In 'Grundfragen der Philosophie' (München 1933-1978⁷); verder vooral in 'La Connaissance Humaine' (Paris 1943). We kunnen dit wel beschouwen als zijn standaardwerk op het gebied van de kenleer. Brunner verzorgde daarvan zelf 2x een Duitse uitgave (Kolmar 1945; Köln 1947).

Voor de kenleer verdienen nog twee andere boeken vermelding, nl. 'Glaube und Erkenntnis' (München 1951) en 'Erkenntnis und Überlieferung' (München 1976). Zoals de titel al zegt behandelen deze belangrijke deelgebieden van de kenleer.

Voor een goed begrip van Brunners kenleer zijn als aanvulling zeker belangrijk zijn discussie met de fenomenologie van Husserl en met het existentialisme van Sartre in 'La Personne Incarnée' (Paris 1947) en zijn Kantstudie 'Kant und die Wirklichkeit des Geistigen' (München 1978). Van zijn artikelen die de kenleer-problematiek behandelen zijn de belangrijkste verschenen in het tijdschrift 'Scholastik' vanaf 1931. Tenslotte mag gesteld worden dat het typische van Brunners kenleer in bijna elk van zijn andere werken en bijdragen voorkomt.

De persoon probeert met zijn kenvermogens zijn positie in het geheel van de hem omringende werkelijkheid te bepalen. Bij Brunner is het de menselijke geest die het vermogen constitueert om zich open te stellen voor het zijn van de omringende zijnden, voor de werkelijkheid. In zijn oordelen spreekt de mens de werkelijkheid uit. In elke oordelende zin ligt een zijnsopvatting en een mensopvatting opgesloten (Luypen 1974, 161-163). Menszijn is spreken, is oordelen. Het oordelen van de mens bepaalt het zijn van de mens.

In de behandeling van Brunners kenleer heeft de hiërarchie der werkelijkheid consequenties voor de opzet ervan. Immers niet alleen de zintuiglijke waarneming en de menselijke begripsvorming zijn van belang bij de positiebepaling van de mens in de werkelijkheid, maar eveneens de gelaagdheid in de werkelijkheid zelf.

Zoals we zagen deelt Brunner de werkelijkheid in met behulp van de bestaansnivo's. We treffen deze nivo's eveneens en vooral aan bij de mens.

Aan het geestelijke, het psychische, het vitale en het stoffelijke zijn van de werkelijkheid correspondeert telkens een eigen wijze van kennen. Brunner spreekt slechts van echt kennen bij het geestelijke bestaansnivo, dus bij de menselijke persoon. In zijn kenleer neemt de geestelijke persoonskennis duidelijk de voornaamste plaats in. De kennis der andere nivo's is daarvan afgeleid.

Ofschoon de aandacht van dit onderzoek in eerste instantie uitgaat naar het mensbeeld van Brunner, en de al of niet daarop aansluitende verlossingsleer, moeten we toch aandacht besteden aan de andere vormen van kennis bij de mens. Deze behoren immers wezenlijk tot onze kennis. De persoon bepaalt zijn positie in de werkelijkheid mede met behulp van zijn kennis van het psychische, het vitale en het stoffelijke. De menselijke geest is gebonden aan de andere bestaansnivo's, vooral aan het menselijk lichaam.

In dit deel I.B. zal ik eerst de taal als uitgangspunt, dan de principen en de kenmerken van de menselijke kennis bij Brunner ter sprake brengen. Vervolgens zal ik aandacht besteden aan de persoonskennis als de metafysisch en tijdelijk eerste kennis van de mens. Daarna zal ik de kennis der overige bestaansnivo's aan de orde stellen. Tenslotte zal ik ingaan op de natuurlijke godskenis en de geloofskennis bij Brunner.

In zijn oordelen spreekt de persoon zijn mens- en wereldbeeld uit. Voor dit onderzoek naar Brunners mensbeeld dient zijn kenleer als uitgangspunt.

De menselijke taal

Paragraaf 1 Filosofie en taal

Volgens Brunner is een van de eerste opgaven van de filosofie greep te krijgen op de eigenschappen, de mogelijkheden en beperktheden van de menselijke kennis. Volgens Kant diende het filosoferen te gebeuren op de wijze van de natuurkunde. Zo kwam hij al snel tot de bevinding dat filosofie eigenlijk niet mogelijk is. Toch weet iedereen dat de mens het filosoferen niet kan laten. De filosofie van Husserl is ook een poging om greep te krijgen op het proces van menselijk denken, maar dan door fenomenologie.

Brunner neemt de menselijke taal als uitgangspunt voor zijn onderzoek van de kennis (Scholastik 8, 41-63; GrPh. 14; ErUb. 55; PI. 76). In het verschijnsel taal nemen drie gegevens de belangrijkste plaats in. Dat zijn: het sprekende subject, het gesprokene, en de gene tot wie gesproken wordt.

Het sprekende IK twijfelt niet aan zijn eigen bestaan. Ik ben het subject van mijn spreken en handelen.

Er is ook een JIJ dat de mededeling begrijpt en er eventueel op antwoordt. Een echt gesprek is pas mogelijk als beide deelnemers helemaal vrij zichzelf zijn, zichzelf in bezit hebben, zelfbezit hebben. Dat zelfbezit en zelfzijn staat op zichzelf en is niet afhankelijk van anderen voor z'n zijn. Het bestaat per se, is een 'ens a se', een persoon. Het persoon-zijn van de gespreksdeelnemers wordt in ieder gesprek onmiddellijk mede verondersteld. De luisterende persoon begrijpt de spreker onmiddellijk als de oorsprong van het spreken, als subject (GrPh. 16).

Voor het spreken wordt gebruik gemaakt van een bestaande taal. Die taal heeft een geschiedenis (Scholastik 8, 51 ev.). Aldus is al een groot deel van onze kennis van de werkelijkheid voorgegeven. In het spreken treedt nooit een onhistorisch subject op. Evenmin een puur en zuiver weten (PI. 74).

Het is een feit dat tussen de mensen en in de mensen begrip bestaat. Begrip van iets is bij mensen altijd mogelijk. Dat duidt op iets gemeenschappelijks. Wat de een begrijpt kan de ander in principe ook begrijpen. Dat betekent dat er in ons begrip altijd al iets gemeenschappelijks is geweest. "Wie sollte sonst ein Kind auf die Idee kommen, dass Laute etwas bedeuten" (GrPh. 17). Dat geluiden iets betekenen en dat ze ook door andere mensen kunnen

worden begrepen ligt in het verschijnsel begrip opgesloten.

Het gesprokene kan uiteraard verschillend zijn. Het IK of het JIJ kan iets uitzeggen over zichzelf, kan zich openbaren. Meestal gaat de mededeling noch over het IK, noch over het JIJ, maar over een derde persoon of personen, of over andere levende wezens en dingen. Dan word ik uitgenodigd om mezelf van de waarheid van de mededeling te overtuigen door zelf de medegedeelde werkelijkheid te onderzoeken. Ik ben dus niet totaal afhankelijk van de mededeling van een JIJ (GE.13). Ik kan het gesprokene onderzoeken als iets dat onafhankelijk is van het IK en het JIJ. Zijn valt niet samen met bewustzijn (16). Het is groter en dieper dan de menselijke kennis. De toename van de kennis door ervaring en mededeling kan zich slechts voltrekken op het vlak van het zijn.

Alleen wat werkelijk *is* kan medegedeeld en begrepen worden. Het zijn is het omvangrijkste begrip dat we hebben. Ons begrip van het zijn is objektief; we scheppen het zijn niet (GrPh.19). Het zijn is de eerste voorwaarde voor menselijke verstaanbaarheid. Het allereerste en het allerminste dat van iemand of iets te zeggen valt is dat het *is*. Maar de menselijke kennis wil meer zeggen; veel meer dan het naakte feit dat iets een zijnde is. Ze wil de unieke bijzonderheid van dat zijnde begrijpen. Daàr is dan ook de opmerksaamheid van de menselijke geest gericht.

Voor het spreken en begrijpen is het belangrijk dat de betekenissen der woorden niet voortdurend veranderen. Ze moeten enigszins gelijk blijven. Ze mogen zich slechts langzaam ontwikkelen. Ze moeten relatief duurzaam zijn. De grond van de duurzaamheid der menselijke taalwoorden is volgens Brunner de menselijke identiteit: het feit dat bij alle verandering het subjeet aan zichzelf gelijk blijft (Scholastik 8,52). Het is ook deze identiteit die de historiciteit en de traditie van de mensen fundeert (ErUb.42).

Het menselijke geestesleven, dat door elke filosofie wordt verondersteld, voltrekt zich hoofdzakelijk door middel van de taal. De taal sluit een IK en een JIJ in. Noch het IK, noch het JIJ kan het produkt zijn van het bewustzijnsproces van de ander. Ook sluit de taal in het van de mensen onafhankelijke bestaan der dingen (GrPh.23). Bovendien neemt onze kennis van de objektieve werkelijkheid toe. Maar ze is nooit uitputtend. Brunner uit als volgt zijn filosofische grondhouding: "Wir stehen auf dem Boden eines kritischen Realismus" (GrPh.23).

Toch blijft zich vergissen altijd mogelijk. Iedere kennis wordt mede bepaald door de persoonlijkheid en de geschiedenis van het kennend subjeet. Vergissen is menselijk. Maar waar vindt de mens dan het criterium van de waarheid? Volgens Brunner vindt hij dat in de overeenkomst van zoveel mogelijk van elkaar onafhankelijke gegevens, in de 'Zusammenschau' of 'convergence' (overeenkomst). Die overeenkomst vindt plaats door de dialoog. In de dialoog wordt zoveel mogelijk kennis van zoveel mogelijk subjekten tot overeenkomst gebracht (CoHu.90-102).

Het besprokene verschijnt niet meer vanuit één standpunt alleen, maar vanuit zoveel mogelijk standpunten. Bij het vinden van de waarheid is niet ieders afzonderlijke standpunt doorslaggevend, maar juist de oorspronkelijke eenheid van dat was is, van het voorwerp zelf (GrPh. 25; Pl. 93-94; ErUb. 26-27; Scholastik 13, 490-520; GuL. 30, 202-203). Vooral de wetenschappen en de filosofie hebben de dialoog als methode. De dialoog zelf echter moet steeds worden gevoed door de gerichtheid op het voorwerp, "aus der Hinwendung zur Sache selbst", zegt Brunner (GrPh. 24-25). Hier toont hij duidelijk zijn fenomenologische instelling. In laatste instantie moet het fenomeen zelf de doorslag geven. Alleen zo zijn relativisme, scepticisme en solipsisme te vermijden (ErUb. 54).

Brunners kritisch realisme heeft niet alleen betrekking op het gesprokene, maar ook op het JIJ. Dat bovengenoemde -ismen voortdurend zijn afgewezen pleit voor het ononderbroken inzicht der mensen in de werkelijkheid van het JIJ. Het JIJ hoeft niet te worden bewezen, kan ook niet bewezen worden. Het inzicht in de werkelijkheid van de mens als een JIJ (personalisme) is de grondslag van het geestelijk leven van de mens.

De taal der mensen leert ons dus dat wij de dingen om ons heen in hun werkelijkheid kunnen kennen en ook dat wij de ander als zelfstandig subjekt, dus als persoon, aannemen. Het persoon-zijn van de ander ervaren en erkennen we onmiddellijk.

Maar mijn taal is tevens onze taal, in heden en verleden. "Auch im einsamsten Denken sind wir durch die Worte verbunden mit all den Du, welche diese Sprache geformt und uns übermittelt haben" (GrPh. 26). In de taal komen zowel de verbondenheid als het onderscheid tussen het IK, het JIJ en de wereld tot uiting. Ze kunnen door onze kennis niet radikaal worden gescheiden, omdat ze in het zijn met elkaar verbonden zijn. Toch vallen ze niet samen. In onze kennis komt aan alle drie een rechtmatige plaats toe. Onze kennis is actief en spontaan, maar ook passief en receptief. Ze is een scheppende bezigheid, maar ze betreft bestaande, reële zijnden en feiten. De zijnden leveren het materiaal voor onze kennis. Dat gebeurt in de traditie van de taal. Door de taal wordt de werkelijkheid in onze kennis opgenomen en overgeleverd. Het leven van onze geest is gebonden aan die traditie van de taal (GrPh. 27-28; ErUb. 37-42).

Er bestaan in de taal nog twee andere elementen die de aandacht verdienen. Dat geldt ook voor alle menselijke gebaren.

Het ene element is de betekenis der taalwoorden die op zich genomen niet toegankelijk is voor onze zintuigen.

Het tweede element is juist het zintuiglijke aspekt van de taal, de geluiden en de overige begeleidende uiterlijkheden. Daaraan hecht zich de niet-zintuiglijke, geestelijke betekenis vast.

Deze twee elementen vormen zo'n eenheid dat we ze in het dagelijkse leven niet onderscheiden. We horen niet eerst een geluid en vervolgens door middel van een redenering een betekenis. We

horen direkt de betekenis. Het geluid dat de drager is van de betekenis blijft op de achtergrond. Pas als we de betekenis niet kennen horen we het geluid als geluid (CoHu.31). Ook worden we ons van het geluid als geluid bewust als er iets aan hapert. Maar normaal gesproken horen we alleen de betekenis.

De zeer nauwe verbinding tussen het geluid en de betekenis van de taal berust volgens Brunner op de menselijke realiteit zelf. "L'homme se perçoit d'abord comme une personne une, qui embrasse l'intérieur et l'extérieur, le spirituel et le corporel" (CoHu.31.). De eenheid van de menselijke persoon is het fundament van de eenheid van iedere menselijke handeling. De taal toont ons die eenheid (CoHu.32). Kortom, beide elementen van de taal hebben elkaar wederzijds nodig. Natuurlijk bestaat de intellectuele intuïtie van de geest die de betekenis geeft of begrijpt. Maar ze is geconditionneerd en begrensd door de zintuiglijkheid(17).

Volgens Brunner is voor de bestudering van de menselijke persoon, vooral van de menselijke kennis, de taal als uitgangspunt onontbeerlijk. De taal toont ons dat in de mens de natuur en de historie zeer nauw samengaan. Maar ze toont ons ook dat onze greep op de werkelijkheid slechts beperkt is. Historiciteit betekent beperktheid. En de mens is wezenlijk historisch (18).

Paragraaf 2 Kennen en zijn

Bij het zoeken naar de waarheid maken de mensen gebruik van denkgewoonten. Daarmee proberen ze hun gebrek aan ervaring, de witte plekken in hun ervaringsveld, op te vullen. Dat kan vergissingen veroorzaken. Volgens Aristoteles is de waarheid 'adequatio intellectus ad rem'. Brunner stelt dat een menselijke vergissing alleen aan de zaak zelf kan worden onderzocht. Die zaak is het objectieve zijnde dat is. Daarom noemt hij de zijnsprincipes op waaraan iedere kennis moet voldoen. (bv.Scholastik 8, 62).

a. het principe van de tegenspraak (GrPh.29). Iets kan niet tegelijk zijn en niet zijn. Een uitspraak die deze tegenstrijdigheid in zich draagt is onwaar. Ze moet een vergissing zijn. Maar hoe geringer onze kennis van het betreffende zijnsnivo is, des te moeilijker is het om in een mededeling de vergissing aan te wijzen (GrPh.30).

b. het principe van de analogie. Het IK, het JIJ en de wereld komen in het zijn met elkaar overeen. In het zijn zijn ze aan elkaar gelijk. Analogia betekent gelijkenis, gelijkheid, overeenstemming. Juist in het zijn komen alle zijnden met elkaar overeen.

Maar ook heeft ieder zijnde een eigen zijn. Die zijnsanalogie wordt door onze kennis telkens mede erkend. Alleen tussen zijn en niet-zijn bestaat geen analogie. Overal elders is gelijkheid van zijn, maar onderscheid per zijnde. Bij twee zijnden kan geen volledige gelijkheid en geen volledig onderscheid bestaan.

Voor onze kennis van het zijn is de analogie - gelijkheid en ook onderscheid - van buitengewoon belang. De totaliteit der zijnden kan worden ingedeeld in nivo's van grotere of geringere gelijkheid. Aldus spreken we van de hiërarchie van het zijn (GrPh.31) (Zie Deel I.A.).

c. het principe van de voldoende grond (GrPh.31). Het individuele zijn van een concreet zijnde heeft een dubbele bron. De eerste bron is het zijnde zelf. In een mens is het leven menselijk leven, in een dier dierlijk, enz. Brunner noemt met anderen deze bepaaldheid de formele oorzaak van iets.

Maar er is ook nog een andere oorzaak, de tweede bron van het individuele zijn van het concrete zijnde. Dat is de invloed van buitenaf waardoor dat zijnde bestaat, de werkoorzaak. Formele oorzaak en werkoorzaak samen zeggen waarom een zijnde hier en nu zo is en niet anders (19).

Dat is het beginsel van de voldoende grond.

We kunnen de werkoorzaak niet altijd direkt vinden. Het voortdurende zoeken ernaar doet de wetenschappen ontstaan. Het principe van de voldoende grond voert ons aan het concrete zijnde voorbij tot iets anders, tot een verder liggende werkelijkheid die we op het moment nog niet begrijpen. Het zoeken naar de werkoorzaak leidt zelfs reeds tot verbreding en verdieping van onze kennis. Tevens leidt het tot overstijging van onze onmiddellijke ervaring (GrPh.34).

Met deze zijnsbeginselen kunnen we door middel van de dialoog en met behulp van de traditie onze kennis en inzichten der werkelijkheid (*adequatio ad rem*) beproeven (Van Melsen 1980, 106-112).

Paragraaf 3 Oordeel en begrip

Niet de beoordeelde werkelijkheid, maar de oordelende mens bepaalt de vorm van het oordeel (GrPh.38). Anders gezegd: het kenproces is niet hetzelfde als het zijnsproces. Het oordeel zegt in eerste instantie iets over de oordelende mens, en pas indirect iets over de beoordeelde werkelijkheid. Direkt zegt het oordeel iets over ons eigen intentionele zijn (20).

Brunner vindt het onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen filosofisch belangrijk (GrPh.38). Bij de analytische oordelen vindt men het predikaat door analyse in het subjeet, bij de synthetische niet.

Brunners theorie over de synthetische oordelen *à priori* verschilt van die van Kant. Deze maakte onderscheid tussen de synthetische oordelen *à priori* en *à posteriori*. Volgens Kant kan een synthetisch oordeel *à priori* nooit door ervaring zijn geldigheid bewijzen. De geldigheid ligt volgens hem in het denkend subjeet zelf. Het subjeet werkt met bepaalde structuren, met categorieën. Niettemin noemde Kant dat denken objektief (21).

Volgens Brunner is uit de categorieënleer van Kant veel ongemak voortgekomen, bijv. het idealisme en het pragmatisme. Zowel het menselijke denken als de waarheid wordt daardoor geweld aangedaan (GrPh.41).

Onze synthetische oordelen à priori steunen volgens Brunner wel degelijk op de ervaring. Ervaring wordt door de mensen voortdurend gemaakt, bijv. dat alles wat wordt een oorzaak heeft. Het worden van iets kan niet zonder oorzaak zijn. Brunner noemt die ervaringen metafysisch (GrPh.42). Ze berusten op geestelijk inzicht. Tegelijk tonen ze een bepaalde zijnsstructuur. Met onze geest begrijpen we dat datgene wat wordt de voldoende grond niet alleen in zichzelf kan hebben (formele oorzaak), maar dat het veroorzaakt wordt (werkoorzaak). Alle synthetische oordelen à priori steunen op dezelfde ervaring, op het beginsel van voldoende grond.

Op de bovengenoemde principes van het zijn: de tegenspraak, de analogie en de voldoende grond, steunt ook de verbinding van meerdere oordelen in het syllogisme. Aldus neemt het syllogisme in de filosofie een belangrijke plaats in.

De taal werkt in de oordelen met begrippen en combinaties daarvan. Door middel van begrippen (substantiva, adiectiva en verba) probeert de mens de individueel concrete werkelijkheden te vatten. Het syllogisme is een combinatie van meerdere oordelen (22).

Plato heeft zich uitvoerig met de verhouding tussen de algemene begrippen en de concrete werkelijkheden beziggehouden (GrPh.45). Zijn ideeënleer legt de werkelijkheid in het algemene, niet in het concrete. Volgens die leer komt het algemene tot uiting in de verschillende zijnden zonder er helemaal in op te gaan. De concrete zijnden zijn slechts onvolmaakte afbeeldingen van de betreffende idee. Deze idee bevindt zich in een voor onze ervaringen ontoegankelijk rijk. Daar woonde onze ziel vóór de geboorte. In ons aardse leven kennen we de afzonderlijke dingen terug.

Brunner noemt deze theorie van Plato begripsrealisme (GrPh.45). Tevens bekritiseert hij het middeleeuwse neo-platonisme dat de verhoudingen in de taal kritiekloos op de werkelijkheid overdraagt (GrPh.46). In het denken en spreken gaan volgens Brunner subjekt en werkelijkheid samen, zonder in twee parallele grootheden uiteen te vallen. Op dit inzicht in het samengaan van werkelijkheid en kennen steunt Brunners kritiek op het nominalisme, op Kant en op het idealisme (GrPh.47-48). De Brunnerse mens bezit objectieve kennis van het zijn en de zijnden.

In reactie tegen het idealisme benadrukt Brunner dat het menselijk bewustzijn in zichzelf besloten is. Het maakt geen deel uit van een soort bovenbewustzijn (GrPh.49). Anders zou een gesprek tussen het IK en het JIJ geen zin hebben. Het bewustzijn zelf en het weten van iets, het denken zelf en het denkend-existerende IK kunnen niet worden gescheiden (23).

Ons bewustzijn werkt dus met begrippen om tot een oordeel, tot de waarheid te komen. Brunner maakt, traditioneel, onderscheid

tussen de begrippen. Hij kent algemene, kollektieve en soortbegrippen. Algemene begrippen zijn bijv. ijzer, kolen. Kollektieve begrippen zijn bijv. de semietische godsdiensten. Soortbegrippen zijn bijv. paard, zwaluw (GrPh. 50; ErUb. 28-30; KWG. 39-40). De eenheid die deze begrippen uitdrukken bestaat in werkelijkheid niet, maar ze berust wel op de werkelijkheid. Onze begrippelijke kennis is de manier waarop we de werkelijkheid vatten. Maar onze kennis is natuurlijk niet de werkelijkheid zelf.

Brunner verduidelijkt hoe de eenheid der begrippen berust op de werkelijkheid (GrPh. 55). Het voorbeeld van de eenheid der kollektieve begrippen is de individuele persoon, van de eenheid der algemene begrippen het ene ding, van de eenheid der soortbegrippen het ene levende wezen (vgl. Welte 1978, 70). Zie tekening blz. 35 De inhoud van ieder begrip echter wordt door onze kennis ontleend aan de individuele werkelijkheid.

De tegenhanger van het kollektieve begrip is het individuele begrip, bijv. Socrates. Het geeft een substantiële eenheid aan (GrPh. 50). De individuele begrippen drukken een hoger zijnsnivo uit dan de kollektieve begrippen.

De reden waarom wij algemene en kollektieve begrippen vormen ligt in de begrensdheid van onze kennis die mede afhankelijk is van onze zintuigen (Gr. Ph. 56). Onze zintuiglijkheid bezit een aantal aan de natuur gebonden schema's. Maar met onze geest overstijgen we die natuurlijke schema's. De dieren kunnen dat niet. Met behulp van die schema's en ons verstand vormen wij mensen de begrippen. Deze zijn veel genuanceerder en adequater dan de zintuiglijke schema's. Wel betekent de abstractie der begrippen geen uitputtende kennis van de werkelijkheid. Het concrete zijnde is veel rijker dan onze kennis ervan. Toch heeft de mens door zijn begrip een grote voorsprong op de zintuiglijke kennis van het dier (24).

individuele persoon	afzonderlijke dingen	een levend wezen
worden	voorgesteld	als
kollektieve begrippen	algemene begrippen	soortbegrippen
bv. de semietische godsdiensten	bv. ijzer, kolen	bv. paard, zwaluw

De kennis van de menselijke persoon

Paragraaf 1 Kennen is erkennen

Volgens Brunner komen vele kentheorieën ten onrechte niet tot een kritische analyse van de kennivo's. Hun grondleggers hebben de bevindingen van het ene nivo van de kennis kritiekloos toegepast op het andere nivo, of zelfs op de menselijke kennis als zodanig (25).

Menselijke taal en dialoog zijn mogelijk omdat het sprekende subjeekt een zelfstandige, onafhankelijke eenheid vormt en in zelfbezit verantwoordelijk is voor zijn spreken (KWG.17). Dat geldt natuurlijk ook voor het begrijpen. De persoon is niet onbewust onderhevig aan allerlei invloeden van zijn kennis der werkelijkheid. Hij kan controle uitoefenen. Hij is een centrum dat de van elders gekomen gegevens om zich heen groepeerde. Als we een persoon willen leren kennen en begrijpen moeten we deze erkennen als een centrum op zich en voor zich. Aldus is kennen erkennen. Kennen is dan niet zelf iets denken en vervolgens dat aan de ander automatisch toeschrijven. Kennen is juist de ander respecteren in zijn anders-zijn, in zijn uniciteit, juist voor zover hij van mij verschilt (26).

De metafysische natuur van de menselijke persoon verlangt dat wij van de ander zijn onafhankelijkheid van onze gedachten en woorden erkennen. Natuurlijk presenteert de menselijke persoon zich niet altijd als een centrum van volledig zelfbezit. Dikwijls toont hij vooral de meer onpersoonlijke kanten van zijn bestaan.

Bij zijn leren kennen van de ander speelt de situatie van het kennend subjeekt een grote rol. Heeft heeft zijn wensen, plannen en zorgen. Het heeft soms de neiging de ander te bekijken in functie van nuttigheid en bruikbaarheid voor zijn eigen ondernemingen. Daardoor doet het afbreuk aan de persoon van de ander als deze concrete uniciteit (CoHu.109). Brunner noemt de ander dan ook niet 'object' maar 'Mit-subjeekt' (KWG.21).

Ook de zintuiglijkheid van het kennend subjeekt vormt een moeilijkheid. Het dreigt daardoor de ander, uniek centrum van zelfbezit, te beoordelen vanuit zijn eigen sociaal bepaalde voordelen. Deze stellen zich op tussen het subjeekt en de andere persoon. Ze vormen een hindernis om de ander echt te leren kennen. Voor een juiste persoonskennis moet het subjeekt beschikken over een gedrag en een houding die blijk geven van eigen vrijheid en zelfbezit (CoHu.109).

Zelfkennis en kennis van de ander gaan samen (zie hfd.3 par.1).

Het zuivere zelfbezit is zeker niet vereist als het gaat om het leren kennen van intrapersonale objecten. Om een steen te leren kennen is spontane oplettendheid voldoende. Met het zijn van de steen is geen instemming nodig (KWG.26).

De kennis van de persoon hangt niet alleen af van het subjezt, maar ook van het mede-subjezt, van de ander. Het gaat immers om een persoon. Deze is niet aan onze blikken uitgeleverd als een ding; hij kan zich daaraan onttrekken (Scholastik 8,54). Brunner drukt zich bijna artistiek uit als hij zegt: "Chaque homme a un sanctuaire où il ne donne accès à personne" (CoHu.112). Dat terrein van zijn innigste persoonlijkheid behoedt hij als een heiligdom. Natuurlijk hebben de zogenaamde intimi wel toegang tot dat gebied dicht bij de persoonskern. Dat is een kleine groep. Hoe persoonlijker de kennis des te kleiner de groep. Je moet werkelijk in de intimiteit van de persoon leven, een zeer vertrouwelijke omgang hebben, om geleidelijk de geestelijke persoonskern te benaderen. Het samenzijn en het elkaar kennen van mensen heeft vele gradaties. Meestal is onze kennis van de ander nogal beperkt.

Toch ontwaakt juist het menselijk kenvermogen door de zeer intense en intieme omgang met slechts enkele personen. Door die intense nabijheid ontwaakt het, ontwikkelt het zich en wordt het gevormd. Alle andere wijzen van kennis zullen het stempel dragen van die eerste persoonskennis. Deze brengt ons in onmiddellijk contact met de werkelijkheid op zich. Ze geeft ons een maat voor het meten van de metafysische waarde van alle andere contacten (CoHu.113). Iedere mens vervult nu eenmaal verschillende functies in de maatschappij. Daardoor heeft hij kennissen, collega's, partijgenoten, klanten en dergelijke. Naarmate de functie verwijderd is van de persoonskern wordt ze zakelijker. Ze kan dan ook gemakkelijker door een ander worden overgenomen (27). Maar in de toenemende zakelijkheid blijft het idee van de unieke persoonlijkheid toch steeds zijn plaats bewaren. Dan kan de persoon plotseling uit de massa naar voren treden. 'Caesar' wordt keizer. Een functie wordt de intiemste persoon: 'vader' (CoHu.114).

Paragraaf 2 De structuur van de persoonskennis

De menselijke persoonskennis heeft een bepaalde structuur. Brunners kenleer wil deze structuur blootleggen.

Ten eerste valt hem op dat de persoonskennis wordt bepaald door de handelingen en de doelstellingen van de persoon. Persoonskennis houdt een oordeel in over het handelen van de persoon en over zijn in vrijheid en verantwoordelijkheid gekozen doelstellingen. Een persoon begrijpen betekent zijn handelingen en doelstellingen begrijpen. Zijn individualiteit, zijn persoonskern is niet te begrijpen. "Elle s'impose comme un fait" (CoHu.116). Feiten zijn

op zich niet te begrijpen. Toch sluit een werkelijkheidsgetrouwe kennis het bestaan der feiten in. Zo is het ook met de persoonskennis. Ze sluit het bestaan van de ander simpelweg in. De handelingen en doelstellingen van de persoon worden echter bepaald door zijn tijdelijke en ruimtelijke gesitueerdheid (28).

Een volgend struktuurelement van de persoonskennis is dat ze bestaat als een synthese van de vele afzonderlijke ervaringen met de ander als persoon. Zelfs als we de ander nog niet voldoende hebben leren kennen plaatsen we hem reeds in zo'n geheel van geanticipeerde kennis (CoHu.117). Die anticipatie gebeurt op grond van vroegere ervaringen met andere personen. Door onze herhaalde ervaringen met die persoon vervolmaken we de synthese tot een persoonskennis die steeds dichterbij de waarheid komt. Onze vooringenomen ideeën worden steeds meer vervangen door de werkelijkheid zelf van de persoon.

Ook bij de structuur van de persoonskennis blijkt Brunner te steunen op zijn kritisch realisme en op zijn fenomenologische instelling.

Een derde struktuurelement van de persoonskennis is gebaseerd op het feit dat alle menselijke handelingen fysiologisch zijn. Geen enkele daad is zuiver geestelijk. Ze is tegelijk psychisch en fysisch. Welnu, onze kennis heeft juist in eerste instantie met die uiterlijkheid te maken. In de menselijke handelingen zit dualiteit (29). De geestelijke doelstelling geeft aan de handeling de betekenis. Maar de handeling kan niet zonder de fysieke realiteit als drager van de betekenis. Die dualiteit van fysieke drager en geestelijke betekenis is volgens Brunner een wezenlijk element van elke menselijke kennis (CoHu.118). De handeling als fysieke realiteit drukt de bedoeling van de persoon uit. Ze heeft betekenis omdat ze is opgenomen in een doeleenheid. Bij menselijke handelingen moet dus niet alleen worden gelet op de werkoorzaak, maar ook op de doelloorzaak.

We kunnen de persoon niet anders begrijpen dan langs deze indirecte weg. Direkt ervaren we slechts de dingen en de organische eenheden. Als "spirituele en substantiële identiteit" (CoHu.118) overstijgt de persoon deze niveaus.

De persoonskennis is metafysisch en tijdelijk de eerste kennis van de mens. Het kind begrijpt dat geluiden en gebaren betekenis hebben. Daarom wil het later de betekenis van alles wat het tegenkomt achterhalen. Altijd en overal wil het begrijpen, ook de doelloorzaak vinden. De westerse mens heeft deze neiging door zijn natuurwetenschappelijke houding overwonnen. Maar de primitieve mens zoekt nog in elk ding en in elke organische eenheid een doelloorzaak (vgl. Die Seinsauffassung der Primitiven, StW.548-573). Mensen kunnen echter niet alles begrijpen. We kunnen niet bij elke werkoorzaak ook de doelloorzaak vinden. Deze ordening bestaat alleen bij het menselijke handelen (CoHu.120).

De structuur van de persoonskennis kan niet verklaard worden

door meerdere eenvoudige elementen samen te voegen. Integendeel. De persoonskennis is er het eerst. De andere kenwijzen zijn daarvan afhankelijk. Slechts geleidelijk maken die andere wijzen zich los van de persoonskennis (vgl. Kwant 1960, 39). Ze zijn er als het ware onvolwaardige vormen van. Ze kunnen dan ook geen werkelijk begrip van de realiteit garanderen.

Soms heeft men geprobeerd de oorsprong van de persoonskennis in het subjeet zelf te leggen (CoHu.121). Van daaruit zou de persoon dan de ander en de wereld begrijpen. Brunner wijst er op dat wij de betekenis van de glimlach als uiting van vreugde pas hebben leren kennen door het glimlachen van anderen. We zien immers niet het eerst ons eigen gezicht. En dat geldt voor alle uitdrukkingen en gedragingen. De menselijke persoon ontwaakt door de communicatie met de anderen (30). Vanaf de prilste jeugd is de ontmoeting met de anderen van wezenlijk belang voor de menselijke kennis. Brunner legt hier de filosofische basis voor een belangrijke verworvenheid van de psychologie en de pedagogie: de opgroeiende mens kan praktisch alleen door zijn ervaringen met andere mensen leren wat echte menselijkheid, echte liefde en echte ontmoeting zijn. Hij kan slechts tot volle rijpheid uitgroeien als hij leeft in een menselijke omgeving waarin de liefde centraal staat (31).

Evenals bij Scheler is bij Brunner de liefde voorwaarde voor diepere persoonskennis.

Paragraaf 3 Het gemeenschapsaspect van de menselijke kennis

Onze kennis heeft zich ontwikkeld door eerst uit te gaan naar de andere personen en naar hun wijze van in de wereld staan. Menselijke kennis is gemeenschappelijke kennis. Pas later is onze eigen kennis reflectief geworden.

De taal is het middel bij uitstek om onze kennis te uiten. In de taal wordt duidelijk dat de mens deel heeft aan het geestelijk leven van zijn omgeving (Geschicht.118). De taal is een van de meest fundamentele vormen van gemeenschappelijkheid (Scholastik 8, 41-63) (32). Met de ontwikkeling van de eigen geest door de taal ontwikkelt iedereen tegelijk de gemeenschappelijke geest. Er is voortdurend ontwikkeling, zowel individueel als gemeenschappelijk.

De individuele geestelijke ontwikkeling kan meerdere richtingen uitgaan. Er is ontwikkeling naar en van de kleine groep van intimi. Aan hen durft de persoon, bewust en onbewust, zijn eigen zelf beschikbaar te stellen (33). Zonder deze kleine kring kan geen eigen zelf bestaan (Geschicht.119). Het marxisme heeft het bestaan van deze groep van intimi willen annuleren. Maar dat leverde slechts vervreemding op. Maar ook kan de menselijke openheid zich wenden in een andere richting. Groepsgebondenheid bezit vele

gradaties. Feitelijk zijn er vele groepen en wij-vormen. De meeste bestaan zonder grote onderlinge vertrouwdheid. Ze bezitten rationele doelstellingen en belangen.

Het kind en ook de volwassene hebben de vertrouwdheid heel lang en intensief nodig. Huwelijk en vriendschap bezitten een stille maar diepe invloed. Vanuit die kleine vertrouwde kring worden de personen langzaam maar zeker lid van de grotere gemeenschappen. Hoe langer hoe meer gaan ze deelnemen aan de "ungegenständliche Geistigkeit" (Geschicht.121; GE.78) van de gemeenschap. Brunner spreekt soms van 'objectieve geest' (bijv. Geschicht.118-133; Scholastik 9, 229-255; CoHu.122-127; GE.78).

Vanwege hun lichamelijkheid worden de personen individueel en gemeenschappelijk aangetrokken door de materie. De menselijke kennis is niet in de eerste plaats gericht op zichzelf. Ze is gericht op het materiële, en op de geestelijke betekenissen daarvan.

Uit het gebruik van de taal blijkt ook dat in een gemeenschap niet alleen de geest werkt, maar ook het biologische en psychische. Dat heeft natuurlijk ook consequenties voor de menselijke kennis. De traditie draagt immers duidelijke sporen van het biologisch-psychische nivo van een gemeenschap. Dat tonen de culturele vormen en stijlen. Uit de stijl herken je de traditie, met name de traditie van de taal. De overlevering is in alle opzichten van belang voor onze kennis. Ze is immers de neerslag van de overtuigingen, inzichten en gewoonten van het verleden (34). Zowel het object van kennen als de wijze van kennen worden door de gemeenschappelijke traditie bepaald (KWG.69). Juist in de traditie komt het gemeenschapsaspect van de kennis het sterkst naar voren. De persoon wordt volledig mens door de scheppingen van de gemeenschap in zich op te nemen en te verwerken (Geschicht.124; Scholastik 9, 236-237). Voor zijn zelfverwerkelijking heeft het menselijke individu de gemeenschap nodig. Tegelijk doet het streven naar zelfverwerkelijking, dat alle mensen eigen is, gemeenschap ontstaan (Geschicht.125).

De individuele geest ondergaat enerzijds beïnvloeding van de gemeenschappelijke mentaliteit; anderzijds wordt die mentaliteit, de geest van de gemeenschap, in beweging gehouden door de individuele mens. Het individu gaat nooit helemaal op in de gemeenschap. Zijn vrije daden overstijgen de zogenaamde tijdsgeest. Juist die overstijging van het gemeenschappelijk traditionele doet geschiedenis ontstaan (Geschicht.130). Al het menselijke wordt steeds gekenmerkt door beide aspecten, het individuele en het gemeenschappelijke. Niemand kan iets nieuws doen ontstaan helemaal buiten de objectieve geest om. De individuele menselijke kennis is wezenlijk ingebed in de geest van de gemeenschap. Volgens Brunner kan die kennis slechts vanuit de objectieve geest opklimmen tot grotere hoogten, tot het scheppende denken (ErUb. 47-49).

De kennis der overige bestaansnivo's

Paragraaf 1 De kennis van het psychische leven

Ofschoon de aandacht van dit onderzoek vooral is gericht op de geest als de persoonskern van de mens, en dus in dit deel op de persoonskennis, zijn de overige bestaansnivo's en kenwijzen voor het menselijk leven en de menselijke kennis geenszins 'quantité négligeable'. Iedere menselijke kennis bezit bepaalde structuren. Die kunnen worden bepaald bijv. door de waarneming of door de taal. Brunner benadrukt dit telkens weer.

Het zelfzijn van de persoon, zijn geest waardoor hij een substantiële eenheid is, wordt onmiddellijk en zonder redenering door de ander gekend. De menselijke persoon, zijn zelfbezit en mede-zijn, zijn onmiddellijk duidelijk aan de ander. Deze bevinding behoort tot de uitgangspunten van de kenleer van Brunner (bijv. KWG. 20). Niettemin blijft de binnenste persoonskern altijd vreemd aan de ander. Ondanks alle intimiteit heeft niemand toegang tot het zelf van de persoon. Dát iemand een persoon is moge voor iedereen onmiddellijk duidelijk zijn. Wát de persoonskern nu eigenlijk is blijft in het donker.

Het psychische nivo van de mens behoort echter wel tot het gebied van onderzoek in de kenleer. De mens heeft het psychische gemeen met het dier. Natuurlijk is het bij de mens veel verder en dieper ontwikkeld dan bij zelfs de hoogste diersoorten. Dit komt door de invloed van en de wisselwerking met de menselijke geest. De geest maakt het eigenlijke, het specifieke van de persoon uit. Het psychische nivo is volgens Brunner aanwezig bij alle dierlijke vormen van leven (GrPh. 131-133).

Hoe staat het nu met onze kennis van het psychische leven? Wel, de structuren van het psychische leven uiteten zich in de gevoelsuitdrukkingen die onze communicatie met de andere mensen steeds begeleiden (CoHu. 155). De communicatie zelf door de menselijke geest blijft, ondanks de belangrijkheid van de "atmosphère émotive" (CoHu. 155), het wezenlijke punt. De persoon beheerst ook minder het gevoel dan het verstand. Hij verraadt zich eerder door zijn gevoelens dan door zijn taalgebruik. De verbindingen tussen innerlijk en uiterlijk zijn in het psychische leven nauwer (35). Maar bij de mens komt het psychische nooit gescheiden van de geest voor. De psychologie kan de menselijke gedragingen

bestuderen en tot op zekere hoogte voorspellen. Toch blijft de menselijke geest bij iedere gedraging de grootste rol spelen. Daarom zijn de gedragingen van de mens juist zijn persoonlijke gedragingen. En de persoon blijft er zijn verantwoordelijkheid voor dragen.

Voor een redelijke kennis van de menselijke psyche zijn jarenlange ervaring, zeer intensieve studie, grote interesse en ijver nodig. Over de menselijke en zeker de dierlijke psyche is zakelijke kennis mogelijk. Daarom kunnen wetenschappen als psychologie en psychiatrie bestaan (Chrileb. 92). Maar de psyche komt nergens voor zonder de vermenging met een ander nivo. Bij het dier is dat het sensitieve en stoffelijke leven, bij de mens ook nog het leven van de geest. Niettemin is voor onze kennis van de werkelijkheid het onderscheid tussen de verschillende nivo's belangrijk. De kennis van het psychische leven ontstaat door de menselijke reflectie op de verschillende belevingen van individuen en groepen (36).

Kenmerkend voor de psyche is de ervaring van heelheid, van "totalité" (CoHu. 156). Bij het kennismaken van een gevoelsuitdrukking zien we niet de afzonderlijke elementen. De bijzonderheden ontsnappen ons. Ze behoren tot het geheel van de uitdrukking. Een geringe wijziging in een detail bijv. van een gelaatsuitdrukking verandert het hele gezicht (37). Het dier beleeft zichzelf ook als een eenheid, een totaliteit. "Aber diese Einheit schafft sich nicht mehr ursprunghaft, grenzt sich nicht mehr aktiv ab" (StW. 272). Dat komt door het ontbreken van de zelfreflectie.

Door de aanwezigheid van de geest worden de psychische belevingen zeer actief en intensief ervaren. Psyche en geest werken op elkaar in. Ze beïnvloeden elkaar. Het psychisch-vitale leven van de mens zal de invloed van de persoon ondergaan in de mate dat de persoonskern sterkte bezit. Ik zei al dat in de menselijke communicatie het gevoelsleven steeds meespeelt. Brunner noemt dat "le côté émotif de la connaissance" (CoHu. 155). Dat gevoel is kenbaar aan het verschil in toonhoogte, nuancering en klank, de zogenaamde secundaire hoedanigheden van het woord. Maar vooral vindt dat zijn uitdrukking in het menselijke gelaat en de lichaamshouding. De gevoelens ontstaan buiten onze wil om; we kunnen proberen ze te onderdrukken of te verbergen.

Door deze kenmerken van de menselijke gevoelens - Brunner noemt ook nog de "incommunicabilité directe du psychique" (CoHu. 157) - is het voor onze kennis moeilijk een hoge graad van waarheid en zekerheid daarover te bereiken. Bovendien kan het gevoelsleven slechts worden beschreven door de taal die doet alsof gevoelens uiterlijke dingen zijn (38).

We hebben geen direct middel ter verificatie van onze kennis van het psychische nivo van de mens. Er bestaat wel een indirecte weg. Dat is de nauwe wederzijdse penetratie van ons intentionele en psychische leven. Elke menselijke handeling heeft immers een

doeloorzaak. Menselijk leven en kennis zijn intentioneel. Het is een van de grote verdiensten van de fenomenologie dit duidelijk gemaakt te hebben (CoHu.136). Aanleg, begaafdheid en deugden blijken door zichtbare handelingen die daarmee corresponderen, of juist niet, of slechts gedeeltelijk. Brunner noemt het voorbeeld van de dichter (CoHu.159). Iemand die beweert een buitengewoon dichterlijk talent te bezitten moet gedichten kunnen overleggen van buitengewone kwaliteit. Dat is het enig mogelijke bewijs van een talentvol dichterschap. Iemand die beweert een gerichtheid te bezitten moet kunnen laten zien waaròp hij gericht is. Dat is de consequentie van het feit dat ons kennen en handelen intentioneel zijn. Het inzicht en de ervaring van de intentionaliteit zijn altijd gebruikt om de waarheid van gepretendeerde mystieke belevingen in het religieuze leven te controleren (CoHu.159).

Ook voor de zelfkennis is onze kennis van het psychische leven natuurlijk uiterst belangrijk. Maar juist hier doet zich een moeilijkheid voor. De zelfkennis verandert de persoon namelijk voortdurend. Ze heeft invloed op de persoon. Daarom is ze de moeilijkste kennis die er is. Juist door de vanuit de zelfkennis optredende verandering van de persoon is het onmogelijk een duidelijk systeem in de zelfkennis aan te brengen. Onze kennis van onze eigen psychische toestanden blijft steeds interpretatie. Dus ook onze zelfkennis blijft interpretatie. Ze is verstoken van zuivere objectiviteit (39). Maar ondanks dat interpretatieve karakter van de zelfkennis en de andere kennis is wetenschappelijke kennis door dialoog zeer wel mogelijk.

We moeten dus volgens Brunner van de psychologie en de aanverwante wetenschappen geen overdreven verwachtingen hebben (40). Geen enkele psychologische hulpmethode kan tot de diepste menselijke persoonskern doorstoten. De opgave van de psychologie ligt op het terrein van het tijdelijke en het aardse. Als een psychologie deze grenzen overschrijdt en zichzelf uitgeeft voor het definitieve heil, bijgevolg het niet-aardse en niet-tijdelijke van de mens ontkent, dan krijgt ze het karakter van "Religionersatz" (Chrileb.259) (41). De mens dreigt te depersonaliseren als de wetenschappen hun grenzen niet erkennen bij de bestudering van de menselijke persoon (CGGC.16).

Paragraaf 2 De kennis van het vitale leven

Vanuit de eerste en belangrijkste kennis van de menselijke persoon dalen we nu verder af naar de kennis van het vitale leven. Ook deze is een materiële kennis. Ze ontwikkelt zich door onze omgang met het leven zelf. Dat leven is aanwezig in de planten, de dieren en de mensen. Maar ook hier doet zich de moeilijkheid voor dat het vitale, biologische leven nergens zuiver, zonder vermenging met een ander nivo, voorkomt. En als het dat wèl doet,

zoals bij de planten, dan is de begrijpelijkheid nog veel geringer. Signaleren kunnen we het biologische nivo het beste waar het zich met andere nivo's vermengt. Maar signaleren is nog geen kennis. En juist de kennis van het vitale leven vindt Brunner zo belangrijk voor de mens, en wel in meerdere opzichten.

Ten eerste wordt de menselijke vrijheid bedreigt door de benedenste nivo's. "Immer muss somit der Mensch sich entscheiden auf welcher seiner Schichten er leben, was er sein will" (StW.138). Om de benedenste nivo's te kunnen beheersen is enige kennis ervan nodig. Het kost de mens ascese om boven het zuiver dierlijke uit te stijgen (StW.139). De dieren hoeven geen strijd te voeren tegen de zuiver vitale aandriften. Juist in het volgen van die instinkten bestaat hun dier-zijn. Het eigenlijke menszijn ligt elders; in het zelfbezit van de persoon. Om dat zelfbezit, de zelfverwerkelijking te bereiken (identiteitsontwikkeling, Vande Ven 1978, 372 ev.) moet de mens rekening houden met de mogelijkheden en eigenaardigheden van het vitale leven. Door zijn lichaam is de mens, soms positief, soms negatief, aan de hem omringende werkelijkheid gebonden, principieel en feitelijk. Hij moet dus op de hoogte zijn van zijn eigen lichamelijke energieën. Als die zijn uitgeput kan hij niet verder werken (StW.344).

Ten tweede is ook voor het vitale leven zelf in de mensen, dieren en planten enige kennis ervan nodig. Om in dienst te kunnen staan van de menselijke persoon moeten het menselijk lichaam, de dierenwereld en de flora zo goed mogelijk worden beschermd tegen onnodige vernietiging. Dat gebeurt in wetenschappen als medicijnen, biologie, landbouwwetenschappen, miljeukunde e.d. Daar voegt zich volgens Brunner nog bij de aangeboren levens- of doodsangst van het lichamelijk leven van de mens (42). Die angst doet zich ook voor in de mystiek als heel bijzondere religieuze ervaring. In het algemeen leeft de mens op het psychisch-vitale nivo. Niet het geestelijke IK maar het psychische IK verbindt de mens zo eng met de dingen in de wereld. De mysticus kent in zijn opgang tot God in een bepaalde fase een verschrikkelijke angst om dat psychische IK, dat zeer nauw met het lichaam verbonden is, los te laten. Dat wordt 'de nacht der zinnen' genoemd (Schrift.146). Hoe het ook zij, enige kennis van de verschillende nivo's van het menselijk bestaan is voor het vitale leven zelf ook belangrijk.

Tenslotte heeft volgens Brunner een verkeerde inschatting van de onderlinge verhouding der nivo's dikwijls geleid tot onhoudbare theorieën. Hij legde dat voor het eerst uit in zijn artikel in Scholastik 'Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen' (Scholastik 10,193-228). Daar toonde hij aan dat Aristoteles in zijn natuurfilosofie en wereldbeeld categorieën uit het biologisch-vitale leven der dieren en mensen toepast op de bewegingen in het heelal (43). Maar Brunner beperkt zich niet tot kritiek op Aristoteles. Volgens zijn dialogische opvatting van filosofie is hij zelf aan de beurt om de "Übertragungen vitaler Kate-

gorien auf das Unbelebte" (Scholastik 10, 205-206) te corrigeren. Hij legt uit dat tegenstellingen, zoals warm-koud, wit-zwart, snel-langzaam, licht-duister, boven-beneden, links-rechts enz., niet in de dode stof hun grond vinden, maar dat ze hun metafysische oorsprong hebben in het biologisch-vitale (Scholastik 10, 206). Ons alledaagse denken in tegenstellingen komt dus voort uit ons biologisch-vitale bestaansnivo. We kunnen die tegenstellingen wel toepassen op de andere nivo's, maar tegelijk mogen we hun oorsprong nooit vergeten.

De structuur der tegenstelling die eigen is aan het biologische in de mens werkt zowel op onze materiële kennis als op onze geestelijke kennis. "Auch im Geistigen ist der Mensch an seine biologische Organisation gebunden" (Scholastik 10, 219). Brunner heeft ook elders en herhaaldelijk op dit fenomenologisch gegeven in de mens gewezen (44). Zijn kritiek op de "unkritische Übertragung biologischer Schemata" (Scholastik, 10, 210) op de stof maar ook op de geest is zeer fundamenteel (45). In genoemd artikel stelt Brunner dat ons alledaagse denken in tegenstellingen en in 'Gestalten' wezenlijk hoort tot het biologisch-vitale nivo van de mens. Brunners verbinding tussen kenleer en bestaansnivo's levert hem instrumenten en criteria op in zijn dialoog met de vertegenwoordigers der filosofische richtingen. Juist in zijn wetenschappelijke objectiviteit bij het gebruik daarvan toont hij zich soms onbarmhartig, maar altijd eerlijk. Helaas is het onkritisch gebruik van categorieën uit het vitale bestaansnivo der mensen niet slechts oorzaak geweest van theoretisch ongemak. Het heeft zelfs geleid tot onmenselijke praktijken, zoals de praktijk van het recht van de sterkste en de rassendiscriminatie (CoHu. 162-164).

Hoe werkt onze kennis van het vitale? Deze kennis wordt bij de mens opgenomen in het geheel der andere kenvormen. Om iets te kunnen zeggen over de kennis van het vitale neemt Brunner het dier als voorbeeld. Hij stelt vast dat in het dierlijke bewustzijn de biologische nuttigheid overheerst. Aan het dier tonen zich de dingen slechts als voedsel en drank, als vijand of als prooi. De werkelijkheid wordt omgevormd tot iets dat nut of gevaar betekent voor het eigen leven. De dierlijke kennis is dus pragmatisch. Ook onze kennis wordt geregeld door de wetten van het organische leven. Natuurlijk komt dat nooit geïsoleerd voor. De kennis van het vitale maakt altijd min of meer deel uit van de menselijke intellectuele kennis. De sensitief-vitale kennis in dier en mens is een onontwarbaar mengsel van via de zintuigen aangevoerde inbreng van de directe omgeving en de bepaaldheden van de biologische organisatie van het exemplaar van de soort. Een ander soort dier neemt de werkelijkheid ook anders waar. De dieren hebben geen andere kennis nodig dan die ze in staat stelt zichzelf en de soort in stand te houden. Dat is hun enige 'doel'gerichtheid.

Ofschoon we ook bij de planten spreken over het vitale leven is er geen aanleiding om daarbij bewustzijn te veronderstellen. We

kunnen de plantenwereld niet echt begrijpen. We kunnen het uiterlijk van de flora niet echt begrijpen als een manifestatie van innerlijk leven. Ook in onszelf voltrekt zich het vegetale leven onbewust (GrPh.134). We kunnen er wel over spreken met woorden als 'gevoelens' en 'onbewuste' strevingen, maar dat zijn metaforen (CoHu.165).

Toch hebben de planten enige 'kennis'. Ze reageren immers op de omgeving. Ze zijn een organische eenheid die werkt en groeit onder invloed van buiten. Hun reactie is echter veel langzamer dan die van een dier of mens. Kortom, onze kennis van het plantenleven komt bijna niet verder dan de vaststelling dat hun leven inferieur is aan het dierenleven.

Paragraaf 3 De kennis van het stoffelijke

In het kader van dit onderzoek moet nu aandacht worden besteed aan de kennis van de materie in het werk van Brunner. De stof maakt wezenlijk doel uit van het fenomeen mens als geïncarneerde persoon. Natuurlijk treffen we de stof eveneens aan in de niet-menselijke, infra-humane werkelijkheid.

a. De mens onderscheidt in de stoffelijke dingen om zich heen verschillende soorten (CoHu.166 ev.). Maar die verdeling in soorten voltrekt zich niet in de stof zelf. Er is slechts sprake van een accidentele wijziging. De cultuurdingen verschillen niet wezenlijk van de overige stoffelijke dingen. Toch nemen ze een belangrijkere plaats in onze kennis in. Cultuur ontstaat juist omdat de mens de stoffelijke werkelijkheid transformeert tot cultuurdingen. Maar de stof op zich blijft hetzelfde.

De cultuurdingen spelen een belangrijke rol in ons dagelijks leven. De mens heeft aan zijn organen niet voldoende voor het onderhoud en het behoud van zijn leven. Hij moet zich in stand houden door middel van velerlei gebruiksvoorwerpen. Zijn gebrek betekent zodoende tegelijk een enorme verrijking (46). Om te communiceren met zijn omgeving moet de mens zijn gedachte, zijn innerlijk, zijn verlangens en gevoelens materialiseren in brieven, boeken, geluiden, enz. Het gaat daarbij niet om die dingen op zich, maar om de betekenis die ze voor ons hebben. Hun op-zich-zijn interesseert ons niet, wel hun zijn-voor-ons. De eigenschappen der dingen bepalen ons begrip ervan. Brunner noemt die eigenschappen categorieën (47).

b. Als eerste van de eigenschappen der cultuurdingen noemt Brunner het dualisme tussen materie en vorm (vgl. Van Melsen 1955, 65-69). Materie en vorm komen als eenheid voor. De vorm overheerst echter dermate in onze kennis dat we de stof slechts zien voor zover ze geschikt is om een bepaalde vorm aan te nemen in

een cultuurding. Zoals we van de woorden eerst de betekenis horen en dan pas de geluiden, zo zien we van de dingen eerst de vorm, de bruikbaarheid, en dan pas het materiaal. Zo lijkt de eenheid der cultuurdingen niet minder dan die van de planten, de dieren en de mensen.

De vorm veroorzaakt de eenheid. Niettemin is de massa der materie even wezenlijk voor het ding-op-zich. De stof bezit ook innerlijk een eenheid, en niet alleen uiterlijk door de vorm. Maar die eenheid ontsnapt aan onze zintuigen. Ze is zo gering dat ze buiten onze waarneming valt (CoHu.170).

c. Het gebruik door de mens bepaalt de vorm van het cultuurding. Het ding is gemaakt met een bedoeling. Juist de bedoeling die achter het cultuurding als mensenwerk zit is de voornaamste categorie. Dat is niet zo verwonderlijk. De handelingen der mensen zijn intentioneel, zijn gericht op een bepaald doel, uiteindelijk op de zelfverwerkelijking (48). De cultuurdingen liggen in het verlengde van de menselijke handelingen en strevingen.

Brunner signaleert twee grenzen aan de menselijke finaliteit, één aan de bovenkant, één aan de onderkant. De grens aan de bovenkant wordt gevormd door de menselijk persoon zelf. Er bestaat geen andere finaliteit dan die van de mens. Deze is altijd onmiddellijk toegankelijk voor onze kennis. Het poneren van een buitenmenselijke finaliteit maakt van de mens een middel.

Aan de onderkant wordt de grens bepaald door de materie en de kwaliteiten ervan. Niet elke stof is geschikt om tot een bepaald cultuurding gevormd te worden. Ijzer is slechts geschikt voor bepaalde gebruiksvoorwerpen, juist vanwege zijn kwaliteiten. Dat ijzer inderdaad wordt gebruikt bepaalt niet het ijzer zelf, maar de relatie die bestaat tussen de mens en het cultuurding, m.a.w. de finaliteit van de mens (49). De mens bezit de kennis der dingen. De dingen zelf bezitten geen kennis. "Nous nous trouvons ainsi en face d'une connaissance qui ressemble beaucoup à la compréhension des personnes" (CoHu.173).

d. De geschiedenis speelt in het ontstaan van de finaliteit een belangrijke rol. Dat de vlag teken is van eer en vaderlandsliefde is het gevolg van een aantal toevallige historische factoren.

De finaliteit van een cultuurding kunnen we begrijpen. Maar de stof en de stoffelijke eigenschappen zelf, de materie dus, is ontoegankelijk voor ons begrip. De materie op zich is onbegrijpelijk. Het enige dat onze kennis doet is het constateren van het bestaan van de stof en van haar eigenschappen. Maar dat is nog geen begrip. De stof is dus niet onkenbaar, maar wel onbegrijpelijk. En de vorm verandert aan de stof-op-zich niets.

Bij de biologisch-organische vormgeving vindt er wel verandering van de stof plaats (CoHu.177). De levende organische stof verschilt objectief en ontologisch van de dode anorganische stof

(vgl. Geschiedt. 69). Dat de historische omstandigheden medebepalend zijn voor de finaliteit en de vormgeving der cultuurdingen is belangrijk voor onze kennis van de geschiedenis. Iedere gemeenschap en periode bezit min of meer zijn eigen stijl. Daaraan is ze herkenbaar. Die stijl is in de cultuurdingen vastgelegd en bewaard. Dat bewaren voor de geschiedenis is te danken aan de duurzaamheid en de relatieve onveranderlijkheid van de stof. Dankzij het gebrek aan beweeglijkheid in de cultuurdingen kunnen we met onze kennis doordringen tot bij de prehistorische mens en iets van zijn geest vermoeden (CoHu. 177).

e. De menselijke bewerking van de stof blijft zeer beperkt. De natuur zelf brengt een veel grotere rijkdom in de stof voort. Maar als we ook in de natuur spreken van finaliteit, bijv. vruchtbaarheid, dan moeten we wel bedenken dat dit een analoge finaliteit is. De betrekkelijke armoede der cultuurdingen uit zich vooral in de moeilijkheid om inderdaad een menselijke idee in de stof te realiseren. Het enige dat we met de stof werkelijk kunnen doen is haar van plaats veranderen (50). Vormgeving van een cultuurding is verplaatsing van stofdeeltjes. Kwaliteitsverandering is kwantiteitsverandering. De verandering der cultuurdingen komt niet van binnenuit, maar van buitenaf. Dat hoekige en harde is niet alleen de schuld van de stof, maar ligt ook aan de menselijke gebrekkigheid. De betrekkelijke eenvoud der cultuurdingen heeft verregaande implicaties. Onze kennis heeft de neiging de rijkdom van de werkelijkheid om ons heen in te perken tot enkele belangrijke en wezenlijke eigenschappen. We kunnen immers van de werkelijkheid niet de totaliteit vatten. We vereenvoudigen de gegevens. Maar die vereenvoudiging is een menselijke, logische aangelegenheid. Zo werkt onze geest. De vereenvoudiging van de werkelijkheid wortelt ten diepste in de eindigheid van de menselijke geest. En die eindigheid wordt nog eens benadrukt door de noodzakelijke medewerking van ons organisch lichaam (CoHu. 180).

f. Nog een ander aspekt van de menselijke kennis wordt verklaard door de manier waarop de cultuurdingen worden gemaakt. Dat is het aspekt van de beperking, de begrensdeheid (limitation, CoHu. 180). Alle cultuurdingen hebben hun begrenzing. Het aanbrengen van begrenzing is tevens het doen ontstaan van de dingen. De begrenzing is van logische, niet van ontologische aard. Alleen onze ervaring van de cultuurdingen doet ons de begrenzing accepteren. Het biologische leven schrijdt voort door inwendig leven, niet door mechanische begrenzing van buitenaf. Het geestelijk leven van de mens is nog veel verder van die begrenzing verwijderd. Ons menselijk bestaan komt niet voort uit mindering van een massa van bestaan (vgl. StW. 282).

g. Onze kennis der cultuurdingen benadert nogal ons begrip van de menselijke persoon. Toch is er verschil. De kennis verschilt naar gelang de soorten der dingen. Kunstvoorwerpen en symbolen worden begrepen door een synthetische kennis, ongeveer zoals bij personen. Kennis van gebruiksvoorwerpen en andere dingen, die een functie hebben in ons meer lichamelijke leven, betekent vooral een zich ervan weten te bedienen, ze kunnen construeren en demonteren. Dat wordt bedoeld met het woord 'analyse'. Het is duidelijk dat dit alleen kan worden toegepast waar geen echte innerlijke eenheid bestaat, doch slechts een naast-elkaar-bestaan der delen (CoHu.181). Het leven zelf en de geest, zegt Brunner telkens weer, kunnen we zo niet begrijpen. Bij de cultuurdingen bestaat de verhouding tussen de delen alleen in de menselijke geest, niet in de werkelijkheid. "En soi et pour soi ils sont que de la matière" (CoHu.182; zie ook StW.383).

h. Brunner gaat ook in op het begrip van de waarheid bij de cultuurdingen. In dit geval is waarheid de overeenkomst van een ding met de idee dat de maker ervan had of heeft. Die waarheid geldt niet alleen voor de maker maar voor alle mensen die later met dat ding in aanraking komen. In dit opzicht kan de ene mens door de ander worden bedrogen. Daarom noemen we de cultuurdingen pas echt en authentiek als ze zijn gemaakt van het materiaal dat wij verwachten (CoHu.182). De authenticiteit van het cultuurding en van de kwaliteiten is voor de mensen belangrijk (51).

De overeenkomst tussen de idee der mensen en de werkelijkheid van het ding passen we gemakkelijk toe op de dieren en de mensen voor zover ze een functie of nuttigheid bezitten voor ons. Als iemand beantwoordt aan het idee dat wij hebben van zijn functie dan noemen we hem een 'echte' soldaat, een 'waarachtig' kunstenaar. En zo spreken we ook van 'echt' goud en een 'echte' volbloed. Of een cultuurding vals of echt is hangt niet af van het ding zelf. Het ding is wat het is, niet meer en niet minder. Of het vals of echt is hangt af van de mens en de menselijke kennis. Het is de mens die bedrogen wordt, zich vergist, ondeskundig is, enz. De dingen pretenderen nooit iets anders te zijn dan wat ze zijn.

Ter afsluiting van dit hoofdstuk kan worden gesteld dat Brunners filosofie van de menselijke kennis een waarschuwing inhoudt tegen het niet onderkennen van de eigenaardigheden der verschillende bestaansnivo's in en buiten de mens. We moeten de menselijke taal nauwkeurig onderzoeken op de gevallen van overdracht van het ene nivo op het andere. Brunner heeft in zijn werk daar voorbeelden van gegeven. Van Plato en Aristoteles, maar evenzo van Husserl. Kant en Sartre toont hij in zijn onderzoek aan dat ze de categorieën van het ene nivo onkritisch overdragen op het andere en bijgevolg tot onjuiste conclusies komen aangaande bijv. het heelal, de konkrete zijnden, het bestaan van de medemens en de werkelijkheid van de geest. De mens probeert zijn positie te bepalen in het geheel van de

hem omringende werkelijkheid. Dat doet hij met zijn kenvermogens die beheerst moeten worden door de geest als de persoonskern van de mens. De menselijke kennis is een samengestelde kennis. Daar- in speelt volgens Brunner de kennis van de niet-geestelijke be- staansnivo's door onze lichamelijke geconditionneerdheid een be- langrijke rol. In de menselijke kennis als geheel krijgt de mense- lijke finaliteit door Brunner de voornaamste plaats toegewezen. We zullen in de loop van dit onderzoek nog zien dat die finaliteit, die in elke handeling en akte van de mens min of meer meespeelt, deel uitmaakt van het streven naar zelfverwerkelijking, naar heil. De menselijke finaliteit is de oorzaak van de menselijke kennis en overige handelingen en van de beweging in de geschiedenis (vgl. Geschiedt. 50-56).

De kennis van het goddelijke

Paragraaf 1 De natuurlijke godskennis

De fenomenologie van de menselijke kennis bij Brunner zou zeker onvolledig bestudeerd zijn als de natuurlijke godskennis niet ter sprake zou komen. Zoals de andere kenvormen is de godskennis wezenlijk onderdeel van de menselijke kennis.

Een tweede motivatie voor het bespreken van de natuurlijke godskennis bij Brunner ligt in de algemene doelstelling van dit onderzoek. Het wil de godsdienstfilosofische basis ontdekken van de verlossingsleer bij Brunner.

Als we de verschillende nivo's van de mens onderzoeken moeten we zeker aandacht besteden aan het exclusieve terrein van de menselijke geest. Met zijn geest probeert de mens antwoord te geven op de vragen die het mysterie van het bestaan zelf hem stelt. Vragen die volgens Brunner steeds dezelfde en toch altijd weer nieuw zijn (CoHu.407-408). Naar een oplossing van de problemen van dood en leven, van wereld en werkelijkheid zoekt de mens met heel zijn wezen. Met onze menselijke kennis proberen we het 'wohin' en 'woher' van ons leven te achterhalen (Welte 1978, 88) (52). In deze problematiek speelt de vraag naar God een onmisbare rol. Het is de vraag naar het Absolute, naar 'das Unbedingte' (Tillich 1962, 22 en 44). "Von ihm hängt alles Bedingte ab" (GrPh.201). Onze menselijke kennis van het absolute bepaalt ons bestaan. Als het absolute iets onpersoonlijks is kunnen we er geen relatie mee hebben. Is het wél persoonlijk, dan zal het mede van de relatie afhangen hoe ons bestaan is. God of het Absolute moet iets anders zijn dan wat wij in de mensen en in de wereld ervaren. Zijn bestaan kan niet dezelfde inhoud hebben als dat van de afhankelijke binnenwereldlijke zijnden.

We hebben nu een eerste voorwaarde voor de kennis van het absolute gevonden. Het absolute moet op een andere wijze worden gekend dan het binnenwereldlijke (GrPh.203). Onze kennis van God moet verschillen van onze kennis der overige zijnden. Onze kennis van God kan dus nooit objectief zijn. Menselijke kennis van God is analoge kennis, omdat God zelf elke menselijke binnenwereldlijke kennis overstijgt (De Lubac 1958, 102-103).

Het Absolute is de laatste oorzaak van alles wat is. Het bezit dus in elk opzicht minstens evenveel zijnsmacht als het hoogste

zijnde dat wij kennen. Met onze analoge kennis van God kunnen we nog iets meer zeggen over het wezen van God. Er zit lijn in de bestaansnivo's. Deze lijn wijst vanuit het laagste nivo door de andere nivo's heen naar God. Aldus is de wereld de natuurlijke openbaringsplaats van God (GrPh.208). Ze geeft geen volledige openbaring die het Absolute volkomen duidelijk maakt, maar slechts als in een spiegel, een gelijkenis, een verwijzing. Je zou het de voorrationele aanwezigheid van de Godsidee in de mens kunnen noemen (53).

Onze vragen en antwoorden aangaande God blijven steeds menselijke en beperkte pogingen om het Absolute te benaderen. Het blijft een benadering, een analoge kennis die lijnen probeert te trekken vanuit onze eigen aardse situatie naar iets of Iemand die nooit bereikbaar is, menselijk gesproken.

Paragraaf 2 De eigenschappen van God

Brunner geeft in zijn Grundfragen een beschrijving van Gods eigenschappen. Nogmaals, hij trekt de lijnen die in de aardse werkelijkheid kunnen wordenesignaleerd door tot in het oneindige (54).

Om de eigenschappen van God te kunnen bespreken moet Brunner ze eerst, goed fenomenologisch, hebben gezien bij de mens. Hij constateert bij de mens en de overige wereldlijke zijnden de veranderlijkheid (GrPh.205), de eindigheid (206), de afhankelijkheid (207), de contingentie (207), en, in dit verband zeer belangrijk, de kennis en het zelfbewustzijn (214 ev.). Met behulp van de eigenschappen der wereldlijke zijnden is de mens in staat de eigenschappen van het Absolute te bespreken. In overeenstemming met de traditionele behandeling van de Godskennis somt Brunner de goddelijke oneindigheid (209), het wezen van God (210), zijn uniciteit en ondeelbaarheid (211), zijn alomtegenwoordigheid(212) en zijn zuivere activiteit (213) op (55).

Vervolgens bespreekt hij de kennis van God (genitivus subjectivus), uiteraard vanuit de fenomenologie van de menselijke kennis. Bij Brunner hebben de kennis die God heeft en de kennis van de mens die analoge relatie die in het hele zijn van God en mens een rol speelt.

Hier moet een hermeneutische opmerking worden geplaatst. Het zal duidelijk zijn dat de natuurlijke Godskennis van Brunner invloed heeft op zijn fenomenologie van de menselijke kennis. Als we dan opmerken dat tot de natuurlijke Godskennis ook onze natuurlijke kennis van de Godskennis behoort, dan beïnvloedt dus Brunners zicht op de kennis die God heeft zijn gewone kenleer. We hebben hier te maken met het hermeneutisch proces waarmee in de filosofie en theologie wordt rekening gehouden bij alle vormen van onderzoek (vgl. Schillebeeckx 1972).

Wat is nu volgens Brunner het wezenlijke van de kennis die God

zelf heeft? Voor de godsdienstfilosofie van Brunner is dat een onontkoombare vraag. Gods Dasein en Sosein neemt in zijn filosofie een belangrijke plaats in.

Kennis is de verruiming van het eigen bestaan, van het eigen zijn. Een zijnde dat kennis bezit staat op een hoger nivo dan een zijnde dat geen kennis bezit. Nóg hoger staan de zijnden met zelfbewustzijn. Ze zijn niet alleen, maar ze bezitten ook hun eigen zijn. Bij God vallen zijn en zelfbewustzijn samen (56). Dat is het wezenlijke in Gods kennis: zijn en bewustzijn vallen samen.

De menselijke kennis is afhankelijk van de gekende zijnden. Bij Gods kennis is dat niet het geval. Om dat duidelijk te maken vergelijkt Brunner de menselijke kennis met die van het dier (GrPh. 214). De vrijheid tegenover het gekende zijnde is bij de mens groter dan bij het dier. Het dier is veel sterker aan het gekende zijnde gebonden. De menselijke kennis is veel zelfstandiger. Ze hangt niet af van de aanwezigheid van het zijnde. Als het zijnde eenmaal in de menselijke kennis is opgenomen, blijft het in de kennis aanwezig. Het zijnde blijft in de menselijke kennis behouden ook als het zintuiglijke niet meer aanwezig is. Het blijft bestaan in onze kennis ervan. Als we nu de opname in de menselijke kennis verheffen (steigeren) tot een bestaan in de kennis vóórdat het zijnde werkelijkheid wordt en wel als oorzaak van het tot bestaan komen, dan hebben we een voorstelling van het wezen van Gods kennis (GrPh. 214-215). Gods kennis is niet afhankelijk van de zijnden, maar de zijnden zijn afhankelijk van de kennis van God. Hun bestaan is bepaald door de kennis die God ervan heeft. En Gods kennis is juist niet afhankelijk van hun contingente bestaan (57). Volgens Brunner is onze menselijke kennis een zwakke afglans van Gods kennis (Gr. Ph. 216).

Paragraaf 3 Religieuze ervaringen

Onze kennis van God is niet beperkt tot het (trachten te) begrijpen van de manier waarop God de zijnden kent. De natuurlijke godskennis houdt zich ook bezig, zoals we zagen, met het wezen en de eigenschappen van God.

Er bestaan verschillende soorten van godskennis. Brunner maakt onderscheid tussen metafysica en religieuze kennis (GrPh. 230 ev.). De metafysica is een wetenschappelijke, bijzondere kennis die het karakter heeft van elke wetenschappelijke kennis (58). De religieuze kennis is een kennis die de eigenschappen van elke andere menselijke handeling en streving bezit: ze is onderdeel van de heilsgerichtheid van de mens. Religieuze kennis impliceert een houding die iets onvoorwaardelijks en absoluuts bezit, juist omdat ze gericht is op het onvoorwaardelijke en absolute. "Darum ist die religiöse Erkenntnis ausgezeichnet durch ihre Unbedingtheit" (GrPh. 231). De hele menselijke persoon streeft naar het heil. Heil is het doel van elke menselijke gerichtheid.

Het volmaakte, absolute Heil is het doel van iedere religie. De religieuze kennis ligt ingebed in de religieuze ervaringen van de mens. Religieuze ervaringen houden verband met het de hele mens omvattende (on)heil. Het gaat daarbij steeds om de totale mens. Dat komt tot uiting in het woord 'heil' (Rel. 365). Als de mens ontdekt dat hij het absolute heil niet kan vinden in zijn eigen contingente wereld, dan kan hij geraken tot de kennis van God. De ervaring van de contingentie van de wereld, en diensengevolge de ervaring van het bestaan van het absolute, is op zich een religieuze ervaring. De kennis en gevoelens die met deze ervaring plaats vinden in de mens zijn de diepste die in ons bestaan mogelijk zijn. De religieuze ervaring is de meest omvattende en de diepst doordringende ervaring (GrPh. 232). De intentie van de religieuze ervaring, dus van de religieuze kennis en gevoelens, is het totale heil van de persoon.

Brunner onderscheidt in de religieuze ervaring een drietal momenten (GrPh. 235). Ten eerste, hetgeen van iedere religieuze kennis kan worden gezegd: bijv. het onvoorwaardelijke en absolute. Ten tweede, het konkreet historische: bijv. datgene wat in de specifieke situatie van dit kennend subjezt wordt ervaren en gekend. Ten derde, het resultaat van overhaaste gevolgtrekkingen door onjuiste analogie. In feite vormen deze drie momenten een konkrete eenheid. De onderlinge verhouding der momenten kan veranderen. Ze is inderdaad verschillend bij de verschillende religies. Natuurlijk spelen in het tweede en derde moment de geschiedenis en de traditie een grote rol. Ze zijn immers van belang in elke menselijke kennis die door 'Zusammenschau' is verkregen (59). Zoals gezegd wordt door Brunner de religieuze kennis onderscheiden van de metafysische of filosofische Godsleer. De laatste is, zoals elke filosofische kennis, abstrakt. Ze heeft tot taak de grenzen te bewaken waaraan de natuurlijke godskennis zich te houden heeft (60).

Paragraaf 4 Godsbeeld en mensbeeld

Zoals alles in het mensenleven is het konkrete en existentiële godsbeeld, dat in de religie met behulp van de natuurlijke kennis van God wordt gevormd, historische bepaald en diensengevolge onvolmaakt, voor verbetering vatbaar (Rel. 362-363). De natuurlijke religieuze kennis is een mengsel van waarheid en vergissing, zoals elke menselijke kennis. Niettemin is ook voor de christenheid de schepping, m.a.w. de wereldse zijnden en de mens, steeds een "erstes Sich-zu-erkennen-geben Gottes" (GrPh. 236) geweest. Brunner noemt dat openbaring in ruimere zin, omdat hier geen sprake is van een eigenlijke mededeling (61).

De mens probeert zich een beeld te vormen van het goddelijke vanuit zijn eigen mens- en wereldbeeld (Rel. 366). Omdat de wereld noodzakelijkerwijze het uitgangspunt is van onze natuurlijke gods-

kennis, weerspiegelt zich in de religie telkens dat wereldbeeld en dat mensbeeld, "und es besteht zwischen ihnen eine gewisse Entsprechung" (Rel.261.) Het wereld- en mensbeeld van een volk bepalen mede het godsbeeld en de religie van dat volk. Maar dat geldt evengoed andersom. Ik heb daar al op gewezen voor wat betreft de auteur Brunner zelf. Hoe hoger het mensbeeld, des te beter het godsbeeld. Aldus bestaat er een criterium voor de beoordeling van de verschillende religies (62). Dat is voor Brunner de menselijke persoon als hoogste zedelijke waarde. In de culturen waarin de hoogste waarden worden gelegd in de menselijke persoon zelf, daar dringt het besef van het persoon-zijn van God door. Alles wat aan het goddelijke onzedelijkheid verleent wordt uit het godsbeeld verwijderd. Het Oude Testament stelt God vooral voor vanuit de ethische hoek. In het benadrukken van het persoonlijke aspect in het godsbeeld onderscheidt zich de God van Abraham, Isaac en Jacob, en Jezus Christus, van de god der filosofen (Rel. 367).

Brunner neemt aan dat ook het godsbeeld van de primitieve mens een persoonlijke god veronderstelt. Immers het hele denken van de primitieve mens is gebonden aan de categorieën van het persoonlijke en vitale leven (vgl. Brunners verhandeling over Aristoteles, zie boven). "Rein Stoffliches und rein Mechanisches Geschehen kennt der Primitive nicht" (Scholastik 10,402). Natuurlijk kan het godsbegrip afglijden naar vooral het vitale moment (63). Maar God is volgens Brunner in de geschiedenis in ieder geval geen nacomelingetje (Scholastik 10, 405).

In de relatie tussen mensbeeld en godsbeeld bij Brunner neemt het persoonsbegrip zo'n centrale plaats in dat de andere aspecten van mens-zijn niet altijd voldoende tot hun recht komen. Ik denk dat Brunners geloof in Jezus van Nazareth als de unieke heilsopenbaring van God hier dient als fundamenteel gegeven voor zijn openbaringsfilosofie. Ook Jezus deelt echter als mens in de niet-persoonlijke aspecten van het bestaan. Het gegeven dat de persoonlijke God zich op vele verschillende manieren kan meedelen in de hele kosmos en werkelijkheid - met de menselijke persoon als hoogtepunt van openbaringsmededeling - wordt door Brunner niet positief genoeg gewaardeerd en dientengevolge niet uitgewerkt. Ik zie deze houding van Brunner als deel uitmakend van een algemene reactie tegen de overheersende plaats van het geocentrisch wereldbeeld en de kosmologie in het christendom en de theologie (zie bijvoorbeeld Wildiers 1977).

De geloofskennis

Paragraaf 1 Geloof en liefde

Het alledaagse geloof en vertrouwen van de mensen in elkaar is bij Brunner de fenomenologisch antropologische basis van zijn geloofskennis. Anders gezegd: de menselijke basis van de godsdienstige geloofskennis is de vertrouwensrelatie tussen de mensen onderling en het kenproces dat daar van jongsafaan het gevolg van is. Geloven is voor Brunner vertrouwen. Maar vertrouwen hebben we in de eerste plaats in mensen. Dat is voor Brunner de eerste betekenis van geloven. De andere betekenissen, ook het religieuze geloven, zijn daarvan afgeleid (64).

Geloven is bij Brunner een menselijke kenactiviteit die verder gaat dan het Aristotelische 'adequatio intellectus ad rem'. De persoon aan wie geloof geschonken wordt is geen 'res', maar een mens met een geest. En juist op het nivo van de geest speelt zich het geloven af. Bij elke ontmoeting wordt direct de geest mede aanvaard. De mens is een eenheid van geest en lichaam (65). Deze 'unio substantialis' is bij de dagelijkse omgang van de mensen met elkaar steeds aanwezig. Nu eens overweegt het lichamelijke, dan weer het geestelijke. Geen enkele menselijke activiteit is zuiver lichamenlijk of zuiver geestelijk. In de mededelingen van de ene persoon aan de ander speelt ieders geest een belangrijke rol. We spreken van onderling vertrouwen of van geloven als beide personen hun zelfbezit durven open te stellen voor elkaar. Daarvoor moet de menselijke persoon zich als subjeet openbaren (GE.20). Elke mededeling openbaart iets van de wereld waarin de persoon leeft en van de persoon zelf. "Offenbarung ist darum eine wesentliche Kategorie des personhaften Seins" (66). Ook geloven is een wezenlijke categorie van de menselijke persoon. Immers bij geloven gaat het om een mededeling tussen twee subjekten in vrijheid en zelfbezit.

Volgens Brunner is de menselijke kennis die in het geloven van de mededeling van de zich openbarende ander tot stand komt de hoogste vorm van kennis. Ze is de achtergrond en de basis van iedere andere vorm van kennis.

De mededeling is het meest openbaring als ze gaat over de persoon zelf van de mededeler. Maar ook als ze gaat over een derde zijnde is ze openbaring. De door openbaring opgeroepen ge-

loofskennis speelt in het mensenleven en in de menselijke cultuur een beslissende rol. Zonder deze kennis zou de wetenschap geen betekenis hebben (67). Bovendien zou het normaal menselijke leven niet mogelijk zijn. Onze persoonlijke omgang met de andere mensen in de wereld moet met redelijke zekerheid gebruik kunnen maken van de persoonskennis.

In de geloofs- en persoonskennis zit ontwikkeling. We zullen in de loop van ons leven vele personen steeds beter leren kennen. Maar ons leven zou onmogelijk worden als niemand of niets een zekere bestendigheid zou bezitten en onze kennis dus geen geldigheid voor de toekomst zou hebben.

Openbaring en geloof kunnen we ook zien als bijzondere gevallen van geven en ontvangen (GE 71). Geven openbaart niet alleen het bezit maar ook iets van de gever zelf, nl. zijn zelfbezit in vrijheid. Maar die openbaring van het zelfbezit geldt ook voor het ontvangen. De ontvanger stelt zich open voor de gever. Hij neemt iets van de wereld van de gever in zijn eigen wereld op. Daarmee stelt hij zich open voor de ander. Hij erkent de vrije oorsprong van de gave van de ander door het te ontvangen.

Bij de mens zijn echter geven en nemen nooit volledig persoonlijke en geestelijke daden. Deze activiteiten zijn steeds verbonden met het lichamelijke en stoffelijke gebeuren. Brunner kan dat blijkbaar niet genoeg herhalen. Dikwijls probeert de ene mens juist door te geven de vrijheid van de ander te beperken. En evengoed voelt de ontvanger dikwijls het geschenk aan als een bedreiging van zijn persoon, van het meest eigenlijke en heilige dat hij bezit.

Ook de vrijheid van de gever kan worden beperkt door de houding van de ontvanger. Dankbaarheid is de juiste houding van de ontvanger. Hij erkent daarmee de in vrijheid gerealiseerde goedheid van de gever (GE.73). Hij laat uit zijn houding blijken dat de gever uit liefde en goedheid handelt volgens hem. Geven is immers geen natuurnoodzakelijk gebeuren. Voor strikt natuurlijke gaven, zoals regen en groei, kan de mens eigenlijk geen dankbaarheid tonen, tenzij men er een persoonlijke wil achter ziet(68). Zuiver geven en zuiver ontvangen zijn slechts mogelijk uit zuivere wederkerige liefde. Ze zijn dan gelijkwaardig. Geven en nemen zijn dan de twee kanten van de wederkerige overgave en de liefdevolle eenwording van twee personen. Beiden worden juist in overgave aan elkaar helemaal zichzelf (Schrift. 166-187 ; Drief. 127 ev.). Geven en ontvangen, openbaren en geloven zijn bij Brunner inderdaad konkrete realisaties van de menselijke zelfverwerkelijking. Openbaren en geloven is geven en ontvangen op het hoogste menselijke nivo, nl. dat van de geest. In de openbaring laat de ene mens de ander aan zijn geestelijke wereld deelnemen. Hoe persoonlijker de mededeling des te zuiverder de gave, des te nabijer de liefdesontmoeting. De gelovige mens stelt zich open voor de persoon die zich openbaart. Door de mededeling in zich

op te nemen treedt hij binnen in de persoon van de ander. Hij beziet de werkelijkheid vanuit de ander. Zo schenkt hij zichzelf aan degene die zich openbaart. De menselijke werkelijkheid heeft hier haar hoogtepunt bereikt in de liefde. Zich overgeven aan elkaar maakt niet armer, maar juist rijker (69).

Natuurlijk blijft de onzelfzuchtige menselijke liefde altijd een niet helemaal te realiseren ideaal. Toch vormen liefde en geloof het fundament van alle geestelijke kennis. De andere soorten van menselijke kennis zijn slechts daarvan afgeleide vormen (GE.81).

Paragraaf 2 Geloofskennis en christelijke openbaring

De kennis van de menselijke persoon komt tot stand door menselijke openbaring, stelt Brunner. Die kennis is geloofskennis, resultaat van openbaring en geloof. Op analoge wijze komt de menselijke kennis van God tot stand. Menselijke kennis van God ontstaat door het menselijke geloof in de openbaring van de persoonlijke God. Dat veronderstelt natuurlijk het geloof in het bestaan van God als persoon. De natuurlijke godskennis kan zich ontwikkeld hebben tot een fase waarin de kennis openstaat naar een persoonlijke God en naar de openbaring van die God aan de mens. Als de openbaring dan inderdaad ook plaatsvindt kan de natuurlijke religieuze kennis worden vervolmaakt tot religieuze geloofskennis. De natuurlijke Godskennis is dan bereid om daarin over te gaan. Maar tot die ontwikkelingsfase behoort zeker het inzicht dat God een persoon is (70).

Het christendom maakt er aanspraak op dat haar religieuze kennis berust op een persoonlijke openbaring van God. God kan zich openbaren aan eindige geestelijke wezens. Deze kunnen de goddelijke volheid niet helemaal in zich opnemen. De afstand tussen God en de menselijke zijnswijze, tussen God en onze geest is te groot. Door openbaring en geloof wordt de mens omgevormd en verheven boven zijn strikt eigen natuurlijke bestaanswijze (71).

Ook al verschilt de zijnswijze van God met die van de mens, God is in staat zijn openbaring aan te passen aan het menselijk bevattingvermogen. De mens kan de openbarende mededeling van God begrijpen. Volgens Brunner maakt de dialectische theologie een grote godsdienstfilosofische fout. Ze verklaart dat er tussen het oneindige zijn van God en het eindige zijn van het schepsel geen enkele verhouding bestaat. Volgens Brunner is dan geen christelijke theologie mogelijk. Hij wijdt deze fout aan het protestantse afwijzen van de zijnsanalogie (72). Analogie betekent echter zowel overeenkomst als verscheidenheid. Door de zijnsanalogie te aanvaarden wordt het absolute anders-zijn van God niet aangetast, maar juist benadrukt. De analogie tussen God en schepsel is bij ieder zijnde anders. Maar ze komt voort uit het

door-God-geschapen-zijn van de schepsels. Ze is dus het werk van God zelf (GE.138).

Er bestaat ook analogie tussen het persoon-zijn van God en dat van de mensen. De betekenis van het persoon-zijn van God kunnen we alleen begrijpen door de analogie met de menselijke persoon. Ons begrip blijft natuurlijk zeer onvolmaakt. Maar de mogelijkheid van dat begrip dankt de mens aan de schepping, aan de schepende vrijheid van God. "Diese Analogie im Personsein ist die Voraussetzung der Möglichkeit der christlichen Offenbarung"(GE. 138; vgl. Rahner 1971, 166). Brunner onderbouwt aldus de christelijke openbaring met de zijnsanalogie tussen God en de mensen, m.a.w. door de schepping: "... dass die Ordnung der Offenbarung sich nicht von der Ordnung der Schöpfung trennen lässt, sondern auf ihr aufruht, ..." (GE.140). God kan met ieder persoonlijk schepsel in een persoonlijke relatie treden. Schepping en mogelijkheid tot openbaring vallen samen. God is ook de veroorzaker van de natuurlijke religieuze kennis. Wij kunnen deze putten uit de schepping als eerste zelfopenbaring van God. Voor de zogenaamde eigenlijke openbaring moet de mededeling van God plaatsvinden op het nivo van de mens. In het Oude Testament door middel van de woorden der profeten, maar evengoed door het historisch gebeuren zelf met het volk van Israel (73).

In het Nieuwe Testament is God in Jezus Christus als persoon geopenbaard (74). Door de ontmoeting met Jezus komt in het christendom de mens tot geloof en tot persoonlijke kennis van God, m.a.w. tot geloofskennis. In Jezus Christus staat het intiem persoonlijk leven van God open voor de menselijke kennis. In Jezus is het menselijk onmogelijke mogelijk geworden. Zonder lichamelijke is immers menselijke kennis onmogelijk. "Der Mensch ist rein geistigen Vernehmens unfähig. Gott aber ist die reine Ungegenständlichkeit" (GE.142). Door de mensenzoon is die afstand overbrugd. "Durch die Menschwerdung ist in der Tat ein menschliches geistiges und seelisches Leben das Leben einer göttlichen Person geworden" (GE.150).

De christelijke mens kan proberen zich te verplaatsen in de persoonskern van God. Hij begrijpt God weliswaar niet uitputtend, maar toch werkelijk. In het menselijke bestaan van Jezus ontmoet de christen het persoonlijke leven van God. Een betere openbaring van God bestaat niet. Diepere kennis van God dan de geloofskennis is niet mogelijk. Hoe inniger iemand met Christus omgaat des te dieper wordt zijn kennis van God (75). Voor het christendom staan kennis van Christus en kennis van God op gelijke hoogte. Het belijden van de godheid van Christus is wezenlijk voor het christendom (Vgl.StdZ.174,344-355).

Brunner wil benadrukken dat het erkennen van de openbaring en de persoon van Christus niet anders gebeurt dan het erkennen van andere menselijke personen. We zagen al dat dit volgens hem alleen gebeurt door het menselijk lichaam en de uitingen daarvan.

Ook om te komen tot de erkenning van de godheid van Christus vindt Brunner de 'Zusammenschau', dat is de convergentie van allerlei gegevens, noodzakelijk (76). Onze kennis van God is bij Brunner wel een typische vorm van kennis, maar niettemin is ze gewoon menselijk. Ze komt dan ook normaal menselijk tot stand, d.w.z. door openbaring en geloof.

Sommige van de christelijke openbaringsgegevens zijn in strijd met de inhouden van de natuurlijke godskennis. Door de openbaring van Christus komen bepaalde eigenschappen van God naar voren die de mensen vanuit zichzelf niet zo gemakkelijk aan God zouden hebben toegeschreven, zoals onzelfzuchtige liefde, armoede, machteloosheid en medeleven. De 'gewone' eigenschappen van God, zoals superioriteit, almacht, grootheid en rijkdom treden bij Christus naar de achtergrond. Voor het geloof in Christus en zijn goddelijkheid was dit zeker een moeilijkheid. Maar Brunner noemt nog twee andere moeilijkheden (GE.155-159). De eerste moeilijkheid is de idee zelf dat een mens God is. Hoe hoogstaander de ideeën over God geworden zijn des te moeilijker is dit te accepteren. En Christus openbaarde nog wel een God die veel verhever was dan de Joden zich toch al voorstelden. Gods menselijke solidariteit en sympathie waren tot nu toe niet zo bekend. Het volkomen zelfbezit van God realiseerde zich nu in de onbaatzuchtige menselijke liefde van Christus. Dit overstijgt het menselijke alledaagse begrip. Het is alleen te accepteren in gelovige overgave.

De tweede moeilijkheid is, volgens Brunner, de volledige onzelfzuchtige overgave van de mens die door openbaring tot geloof komt. Tot zo'n volledige onbaatzuchtige overgave aan de ander zijn wij mensen nooit helemaal bereid en in staat. Geloven en leven zijn in het menszijn nauw verbonden. De overgave aan de ander, en aan Christus, is geen vanzelfsprekendheid. Tegenover de Godmens Christus zou de mens zich totaal zelfverloochenend moeten opstellen. Dat is vrijwel onmogelijk. Dat gaat in tegen ons natuurlijk levensgevoel. Door het christendom wordt dit levensgevoel, die menselijke zelfzucht, aangetast in zijn diepste wortels. Christus als God aanvaarden betekent zijn eisen als het enige en uiteindelijke levensgoed accepteren. De erkenning van de godheid van Christus heeft consequenties voor het totale leven van de mens.

Door de genoemde moeilijkheden, maar ook door andere redenen van individuele en maatschappelijke aard, kan de mens worden afgehouden van de volledige persoonlijke overgave aan de zich openbarende Christus. En toch, zoals we zagen bij de kennis van de menselijke persoon, is het wederzijdse openstaan voor elkaar de voorwaarde voor de kennis van elkaar als persoon. Dat geldt uiteraard ook voor onze kennis van de persoon van Christus.

Jezus heeft ons het goddelijke geopenbaard. In hem vinden we wat we nodig hebben om tot het heil te geraken: "was zu Erlösung und Heiligung der Menschen notwendig oder hilfreich sein

könnte" (StdZ. 172, 168). De menselijke geloofskennis is geen abstracte of wetenschappelijke kennis, maar ze is een levende en op het leven gerichte kennis. Het gaat dan ook "um lebendige und Leben erzeugende, und nicht um abstrakte, um wissenschaftliche Wahrheit" (StdZ. 172, 169). Het leven van de mens is een geheel waarvan de wetenschappen slechts een beperkt deel op een onvolkomen manier kunnen uitdrukken. Het menselijk leven bezit een diepte en veelzijdigheid die nooit door wetenschappelijke formuleringen uitputtend kan worden uitgesproken (77). De onuitputtelijkheid van het menselijke leven en, corresponderend daarmee, de gestadige groei van de menselijke wijsheid gelden nog veel meer als het gaat over het leven en de openbaring van Christus. "Es geht ja um die unendliche Tiefe Gottes" (StdZ. 172, 171).

Brunner ziet als opgave van de theologie, datgene wat telkens weer nieuw kan oplichten uit het geheel van het christendom, onder woorden te brengen. De theologie is niet zelf de bron van de nieuwe inzichten; volgens Brunner is dat de gehele kerk. Maar de theologie moet de nieuwe inzichten kritisch bekijken (78). In een voortdurende dialoog moet de theologie leren onderscheiden tussen waarheid en dwaling. Daarom moet ze steeds haar methodes aan kritisch onderzoek onderwerpen. Als echte wetenschap kan ze haar werk slechts "durch eine vielfältige Diskussion" (StdZ. 172, 174) verrichten. Maar het gaat in het christendom uiteindelijk niet om de wetenschappelijke theologie. Deze kan slechts abstracte waarheden leveren. Het gaat in het christendom om het leven zelf, om het heil van de hele mens.

Brunners gebruik van het persoonsbegrip past duidelijk bij een Jezus die Gods onzelfzuchtige liefde, armoede, machteloosheid en medeleven openbaart. Zowel in het christelijke leven als in de theologie bestaan echter genoeg voorbeelden om aan te tonen dat de 'gewone' eigenschappen van God, zoals superioriteit, almacht, grootheid en rijkdom op de voorgrond zijn getreden. In dit opzicht is het christendom zeker niet altijd een correctie geweest op de natuurlijke godskennis.

De menselijke kennis bij Brunner

Paragraaf 1 Samenvattende beschouwing

In zijn fenomenologie van de menselijke kennis geeft Brunner aan de persoonskennis de belangrijkste plaats. Tussen de verschillende soorten van menselijke kennis is die van de menselijke persoon het hoogste. Deze zowel tijdelijk als metafysisch eerste en hoogste kennis van de mens correspondeert aan het typisch menselijke, geestelijke en persoonlijke bestaansnivo van de mens. Telkens als Brunner kritiek levert op bepaalde filosofische systemen lanceert hij zijn eigen theorie vanuit dit stabiele fundament van de persoonskennis als hoogst mogelijke menselijke kennis. Ook zijn theorie van de geloofskennis steunt op zijn fenomenologie van de menselijke kennis. Zowel de persoonskennis als de geloofskennis over Christus zijn bij Brunner het resultaat van de synthese (Zusammenschau of convergence). Om zichzelf te kunnen oriënteren in het geheel van het zijn der zijden probeert de mens de werkelijkheid en de veelheid der gegevens uit die werkelijkheid in zijn kennis tot een eenheid te brengen. Daarbij is die mens afhankelijk van een filosofie, en vooral van een kenleer. Iedere werkelijkheidsvisie, ook de religieuze, is metafysisch van aard. Als de christelijke godsdienst zich in de vorm van theologie reenschap geeft van zichzelf heeft ze een filosofie nodig (79).

De bepalende faktor in het menselijke kenproces is bij Brunner de menselijke geest. "Beim Menschen ist der ausschlaggebende Faktor in der Erkenntnis der Geist" (StdZ. 169, 85). In Brunners 'Philosophie des Geistes' is de geest het hoogste nivo van de menselijke persoon. Ze is de persoonskern. Onze persoonskennis is dus geestelijke kennis. Maar deze wordt bemiddeld door het lichaam, vooral door de taal. Hoe meer de ander zich voor mij openstelt, zich aan mij openbaart, zich laat kennen, en hoe meer ik in de persoonskern van de ander tracht door te dringen, des te meer zal ik de werkelijkheid om mij heen zien zoals de ander ze ziet, zal ik de wereld begrijpen zoals de ander ze begrijpt, zal ik het leven ondergaan zoals de ander het ondergaat.

De hoogste vorm van waardering en erkenning van de ander is de liefde (KWG. 84). Dat geldt uiteraard ook voor onze kennis van Christus. Dan gaan geloof en liefde volgens Brunner nog veel inniger samen. Elke kennis, en ook de geloofskennis, berust op

tegenwoordigheid. Van de graden van tegenwoordigheid hangt de diepte en de zuiverheid van de kennis af (80). Door lichamelijke aanwezigheid kan de mens beter worden gekend dan bv. alleen door zijn kunstwerk. Tegelijk hangt iemands tegenwoordigheid ook af van degene die hem kent. Aanwezigheid en kennis corresponderen aan elkaar. De gelovige christen moet op gebrekkige wijze zijn geloof en liefde in de persoon van Christus en zijn godheid belijden en beleven. De christelijke geloofskennis vat God op als aanwezig in Christus (GE.168). Door het menselijke leven van Christus is God aan de mensen openbaar geworden. Dat verklaart tegelijk dat het christendom over God spreekt door middel van antropomorfismen (81).

Om zijn plaats te bepalen in het geheel der zijnden heeft de mens natuurlijk ook de andere vormen van kennis nodig. Brunner stelt echter steeds weer dat dit afgeleide vormen van kennis zijn. Het is eenvoudig te begrijpen dat de persoonskennis van de mens de eerste en voornaamste kennis is. Maar zonder kennis van de psyche, van het vitale leven en van de stof kan de mens zich niet handhaven in de werkelijkheid. Een moeilijkheid echter bij het verwerven van die kennis is dat de bestaansnivo's nauwelijks afzonderlijk voorkomen. En het wezen waarin de nivo's juist het meeste vermengd zijn is de mens zelf. Niettemin is Brunner er in geslaagd om van de verschillende kenstructuren de nivo's waarvan ze afkomstig zijn aan te geven. Ik noem als voorbeeld het onkritisch gebruik van de 'tegenstelling' en van de 'gehelen' in het denken van de mensen (82).

In dit verband vind ik een van de belangrijkste boodschappen zijn waarschuwing aan het adres van Kant. We moeten de werkelijkheid van de geest niet willen bestuderen met categorieën uit de natuurwetenschappen. Daarmee doen we de geest tekort. En omdat de geest in de filosofie van Brunner het typisch menselijke nivo, de persoonskern, constitueert, leidt de ontkenning van de werkelijkheid van de geest volgens hem automatisch tot de vervorming van het zicht op de menselijke persoon (83).

In de inleiding van dit Deel I.B. stelde ik dat in het oordelen van de mens, volgens de filosofie, het zijn van de mens ligt opgesloten. Dit toepassend op Brunner kan ik zeggen dat hij in zijn kenleer voor een belangrijk deel zijn mensbeeld heeft uitgesproken. Zoals in elke filosofie is in Brunners filosofie van de geest de kenleer bepalend voor het mensbeeld. Juist door zijn kenvermogens onderscheidt zich de mens van de overige zijnden. De menselijke geest is de zetel van de kennis. Natuurlijk bezitten ook de overige bestaansnivo's een zekere kennis van de hun omringende werkelijkheid. Maar van echte kennis is hier geen sprake. Er is geen openheid in vrijheid aanwezig in de andere zijnden, zelfs niet in de dieren. Alleen de mens kan zich in vrijheid en autonomie openstellen of afsluiten voor de andere mensen en voor het goddelijke. Natuurlijk weer vooral voorzover hij juist mens is. Ieder mens draagt in zich een ondoordringbaar heiligdom, zijn eigen innerlijke persoonskern waar niemand toegang heeft tegen zijn wil.

Die openheid is wezenlijk voor de mens. Ze stamt van de menselijke geest. Alleen de zuivere geest kan zich helemaal openstellen voor de andere geest. Het wederzijds zich openstellen voor elkaar gebeurt volgens Brunner in de liefde. In de liefde leren de mensen elkaar het beste kennen.

Door de gebondenheid aan het lichaam is het ontwerp dat de mens van en voor zichzelf maakt, zijn mensbeeld, nogal gebrekkig. Hij kan de hem omringende werkelijkheid nooit helemaal uitputtend kennen. Zijn openheid is immers niet volledig. Bovendien bezitten de verschillende bestaansnivo's in de werkelijkheid steeds zeer bepaalde eigenschappen die gerespekteerd moeten worden.

Die houding van geestelijke openheid enerzijds en respekt voor de realiteit der zijnden anderzijds is bij Brunner afkomstig van zijn fenomenologische instelling. Hij wil de werkelijkheid zoals ze is medebepalend laten zijn voor de menselijke kennis. Hij noemt dat kritisch realisme. We moeten de werkelijkheid niet bevooroordeeld benaderen. Onze filosofie moet in nauw contact met de zijnden en vooral in dialoog met de andere mensen en filosofen worden uitgebouwd. De werkelijkheid der mensen en der

dingen mag niet in het kader van een gesloten systeem worden gedrongen. Kennis is openheid. Van de wereldse, menselijke en goddelijke werkelijkheid mogen steeds nieuwe inzichten naar voren komen. De menselijke identiteit is er garant voor dat dit niet zal leiden tot relativisme. Om de menselijke openheid niet te laten leiden tot een opgaan van de mens in de omgeving ziet Brunner de openheid geconditionneerd door de menselijke identiteit, het menselijk zelfbezit. De relatie tussen openheid en zelfbezit komt aan de orde in het volgende deel.

In zijn kenleer wil Brunner de werkelijkheid, zoals ze is, medebepalend laten zijn voor de menselijke kennis. Ik denk dat Brunner ook zelf niet of nauwelijks aan dat ideaal kan beantwoorden. In de menselijke werkelijkheid, die zich oriënteert in de omringende werkelijkheid, neemt de geest als persoonskern weliswaar een grote plaats in, maar ik ontkom er niet aan te signaleren dat Brunner die plaats nogal overaccentueert. De andere kenvormen zijn afgeleide vormen van kennis, volgens Brunner. Onze kennis van de psyche, van het leven en van de stof zijn echter de mogelijkheden voorwaarden van onze persoonskennis; ze zijn noodzakelijk. Ze maken intrinsiek deel uit van onze totale persoonlijke kennis van de werkelijkheid. In zijn zich afzetten tegen de natuurwetenschappelijk georiënteerde kenleer overdrijft Brunner naar de andere kant.

Tot de kenleer dient ook te behoren het terrein van de actieve kennis van onze menselijke psyche (gen-subj.), en de wijze waarop ons lichaam kennend in de werkelijkheid staat. Deze subjecten van kennis worden door Brunner niet echt systematisch aan de orde gesteld. Zijn 'personne incarnée' is in de eerste plaats geest als persoonskern. Het lichamelijke aspect van de menselijke persoon en diens (ervarings-) kennis wordt bij Brunner niet voldoende gewaardeerd.

DEEL II.

Het mensbeeld bij Brunner

Inleiding

In de inleiding van Deel I heb ik geprobeerd duidelijk te maken waarom ik een onderzoek instel naar het mensbeeld bij Brunner. De voornaamste redenen kan ik kort als volgt weergeven: dit onderzoek wil resulteren in een samenvatting en verdieping van Brunners mensbeeld en verlossingsleer. Het wil tevens het bij elkaar aansluiten van beide waarden. Tot die waardering behoort ook een antwoord op de vraag naar de bruikbaarheid van Brunners mensbeeld en godsdienstfilosofie.

De motivatie voor een onderzoek naar het mensbeeld bij Brunner moet echter worden aangevuld met een behandeling van het begrip 'mensbeeld'. Daaruit moeten ook de vragen voortkomen die tenslotte gesteld dienen te worden over het mensbeeld bij Brunner.

In het eerste deel heb ik er al op gewezen dat de kenleer van Brunner een wezenlijk onderdeel vormt van zijn mensbeeld. Aldus heb ik in de behandeling van Brunners kenleer het onderzoek naar diens mensbeeld al belangrijk voorbereid. Een van de voornaamste conclusies was dat de menselijke kennis van de persoon metafysisch en tijdelijk de eerste kennis is. Alle andere vormen van kennis zijn hiervan afgeleid (zie bijv. Geschiedt. 31-32).

In de andere mens die wij ontmoeten komen alle zijnsnivo's van de werkelijkheid voor. Het persoon-zijn van de ander wordt door de kennis onmiddellijk, zij het indirekt, erkend (bijv. PI. 206). Zijn geestelijke persoonskern wordt ons ogenblikkelijk duidelijk, zijn individualiteit wordt door ons niet betwist. Hoe meer de persoonskennis gepaard gaat met liefde en wij de werkelijkheid zien zoals de ander die ziet, des te beter kennen we de andere persoon in zijn individuele eigenheid.

Het biologisch-vitale nivo van de mens is ons wetenschappelijk het beste bekend. De kennis van het vitale is groter dan van het persoonlijke van de ander. De kennis van de psyche staat daartussen. Ze bestaat wetenschappelijk in vormen van psychoanalyse en psychiatrie, omdat de menselijke psyche zich uit in gedragingen van het lichaam. De psychologie bestudeert een veel minder dingmatig object dan de biologie. De psyche van de mens is door haar verbondenheid met de geest veel individueler dan het

lichaam. Maar ook het lichaam deelt in de individualiteit van de menselijke persoon. Tegelijk heeft het lichaam de andere niet-individuele kenmerken van het ras, het klimaat en het land.

Omdat de psychische kenmerken van de mens meer beïnvloed worden door de geestelijke persoonskern zijn ze wetenschappelijk veel minder precies dan de biologisch-vitale eigenschappen van de mens. "Je näher psychologische Phänomene dem Personkern liegen, um so weniger lassen sie sich verobjektivieren, ." (StW. 25). De natuurkunde abstraheert nog veel meer van de individualiteit van het objekt. De mens bestaat uit stof. Daarmee is hij objekt van de natuurkunde. De individualiteit van de stof is ons volkomen duister. Daarom is juist de natuurwetenschappelijke kennis van de werkelijkheid zo goed mogelijk. De natuurkunde beperkt zich tot het algemene, het meetbare. Er hoeft geen rekening gehouden te worden met het individuele.

De kennis van de menselijke persoon is dus een veelsoortige kennis. Ze is kennis van de verschillende nivo's en de eenheid daarvan in de menselijke persoon. In de alledaagse omgang van de mensen met elkaar spelen de verschillende metafysische structuren van de werkelijkheid en van de menselijke kennis een grote rol (KWG. 66). Het is de verdienste van Brunner dat hij van bepaalde filosofische stromingen uit de vorige en deze eeuw heeft aangetoond dat ze met de nivo's van het menselijke bestaan en de veelsoortigheid van de kennis soms geen rekening hebben gehouden. Dat heeft er volgens hem toe geleid dat in de westerse cultuur de aandacht en het gevoel voor de werkelijkheid van het geestelijke en het transcendente dreigden te verdwijnen (StdZ. 175, 263-275; 176, 570-578; KWG. 13-15, 37).

De betekenis van de term mensbeeld in dit onderzoek

Voordat we overgaan tot het onderzoek naar het mensbeeld van Brunner is het van belang aan te geven wat met een dergelijk onderzoek nog meer wordt beoogd. Het gaat dan om een verderliggend doel. Na dit Deel II zijn we hopelijk op de hoogte van het mensbeeld bij Brunner. Vervolgens is dan de vraag: wat hebben we daaraan? Wat kunnen we daarmee doen?

Wat betekent dat mensbeeld voor de verlossingstheorie? Deze vragen corresponderen met de doelstellingen van Deel I. A.

Maar het eerste dat voordien gesteld moet worden is de vraag naar wat met de term 'mensbeeld' wordt aangeduid. Wat is een mensbeeld? Wat betekent dat begrip? Wat is de essentie en wat is de realiteit van dat woord?

Een mensbeeld is een beeld dat de mens van zichzelf heeft. Het mensbeeld is niet hetzelfde als de mens zelf. Het is slechts een beeld van de mens. Het is ook niet een beeld van een concrete mens, maar van de abstractie 'mens'. Mensbeeld is dus in dubbele zin een abstractie. Een beeld is reeds het resultaat van een abstractie, die van de werkelijkheid, in dit geval de mens, wordt gemaakt. Vervolgens wordt door het beeld de abstracte idee (eidos= beeld) weer gematerialiseerd. Welnu, de term mensbeeld probeert de abstracte idee van de abstractie 'mens' te materialiseren. Dat laatste gebeurt dan ook nog op begrippelijke wijze. Theoretischer en onrealistischer kan het niet.

Het zeer theoretische en algemene karakter van het mensbeeld heeft tot gevolg dat zich een wetenschap heeft ontwikkeld die zich onder andere bezig houdt met het bestuderen van de mensbeelden. Dat is de antropologie. Deze heeft de mens als object; ze zoekt naar het constante en de wezensvoorwaarden van de mens in de verschillende en toekomstige mensbeelden. Het wezenlijke van de mens kan dan primair worden gezocht in de belangrijkste levensvragen die de mens zich stelt en in de antwoorden die hij daar stameland op probeert te geven. Dan hebben we te doen met de filosofische antropologie (1). Maar alle wetenschappen die zich bezig houden met het leven, en vooral met het menselijk leven, spelen in die antropologie een onmisbare rol.

Mensbeeld en antropologie horen bij elkaar als object en wetenschap. Naarmate die wetenschap een ander bestaansnivo van de mens tot object heeft zal ook een bepaalde kant van het mensbeeld

in de aandacht staan. Aldus is er verschil tussen de mensbeelden der wetenschappen.

Nu we eenmaal het theoretisch karakter van het mensbeeld hebben benadrukt moet direkt worden gewezen op het zeer concrete belang van het mensbeeld. Wij mensen vormen beelden van de werkelijkheid om ons heen. Het beeld dat wij van iets hebben, bepaalt ons concrete gedrag en leven. Abstracte beelden hebben dus in ons leven zeer concrete betekenis. Van nog groter belang voor ons gedrag en leven is het mensbeeld. Hoe we met elkaar omgaan wordt door ons mensbeeld bepaald. Onze ethiek, onze verwachtingen, onze planning en onze didaktiek worden mede bepaald door ons mensbeeld. Een abstractie bepaalt aldus ons gedrag. Niemand beantwoordt in feite aan ons mensbeeld. De dingen, de planten en de dieren beantwoorden meer aan het beeld dat de mensen ervan hebben dan de mensen. Wel wordt het mensbeeld in de opgroeiende jeugd bepaald door de concrete personen die het leven hem of haar te ontmoeten geeft (Erik Erikson, Identiteit, jeugd en crisis, Utrecht 1974), maar het mensbeeld zelf is puur begripelijk, verstandelijk, een ideaal en een opdracht. In het mensbeeld komen speculatieve en empirische elementen bijeen. Ze vormen tesamen ons beeld van de mens.

Het is vanzelfsprekend dat elke tijd en elke cultuur hun eigen mensbeelden ontwikkelen. En zelfs ieder mens vormt zich in de loop der jaren een persoonlijk mensbeeld, afhankelijk van de concrete mensen die hij ontmoet, van de ervaringen met zichzelf, van de beïnvloedingen uit verleden en heden, van de gemeenschap waarin hij leeft. Natuurlijk is dat individuele mensbeeld nooit zo afwijkend van dat van anderen dat er geen vergelijkingen mogelijk zijn. Ook in dit opzicht blijft de mens een gemeenschapswezen. Hij deelt zijn visie op het menszijn met de medemensen. "De hoofdlijnen waarlangs ook de tegenwoordige mens het beeld van zichzelf nog trekt" (R.F. Beerling, Klein mens- en tijdsbeeld, Meppel 1973, 16) zijn communicabel, kunnen onderwerp zijn van studie en discussie.

Ook al is 'mensbeeld' een zeer abstract begrip, het heeft een inhoud. Het mensbeeld is het beeld van het wezen van de mens. Dat wezen van de mens geldt voor alle mensen. Het heeft betrekking op datgene wat alle mensen wezenlijk gemeen hebben. Het heeft universele geldigheid. Het kan inspirerend werken en het kan wanhopig maken. Het kan optimistisch of pessimistisch zijn. Het bedoelt in ieder geval iets te zeggen over het typisch menselijke in de mens. Wat is de mens? Deze vraag stelt iedereen zich. Het wordt een filosofische vraag wanneer het gaat om de laatste wezensbepaling van de mens, d.i. om zijn bestemming, om zijn bedoeling, om zijn 'woher' en 'wohin' (B. Welte, R. Guardini).

De verschillende filosofieën leveren verschillende mensbeelden op. Het mensbeeld van de existentiële filosofie is een ander dan dat van het positivisme, van een zuid-amerikaanse christelijke

filosoof een ander dan dat van een westerse atheïst. Er bestaan verschillende filosofische mensbeelden.

Uiteraard bestaan er ook mensbeelden buiten de filosofie en de andere wetenschappen. Iedereen heeft zijn mensbeeld. Dat is hem voorgeleefd en aangepraat (Kwant 1973¹, 10). Er is een geleefd en een gesproken mensbeeld. Het geleefde of geëxisteerde mensbeeld uit zich door de manier van leven, van arbeiden, van wonen, van met elkaar omgaan. Het gesproken mensbeeld staat in een zekere verhouding tot het geëxisteerde mensbeeld. Dat gesproken mensbeeld uiten wij in ons dagelijks leven door middel van be- en veroordelingen van onszelf en van anderen. Hieruit blijkt dat in ieder mensenleven die verhouding tussen het gesproken en het geleefde mensbeeld een bepaalde spanning kan veroorzaken. Het gekozen, ideale mensbeeld kan in conflict geraken met de altijd beperkte werkelijkheid. Een zeer pessimistische existentialist bijvoorbeeld kan zichzelf een lafaard vinden omdat hij de uiterste consequentie van de zelfmoord niet durft te trekken. In de theologie van het christendom komt die spanning tot uiting in het befaamde 'nu reeds' en 'nog niet' van de verlossing (bijv. Leo Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964, 130-131). Het verwijt van de existentialisten dat de christenen al aan de wereldse beperktheden en problemen ontheven zouden zijn gaat niet op. Ook voor de christenen geldt de spanning tussen het gesproken (besproken, voorgehouden) en het geleefde, geëxisteerde mensbeeld.

Van de term 'mensbeeld' moet nog een ander facet worden belicht. De term 'beeld' zou kunnen suggereren dat we met een afgerond geheel te doen hebben. Dat is niet juist. Alleen in de kunst is het beeld dat de kunstenaar, via zijn idee van de werkelijkheid maakt, een keer af, gerealiseerd. Het portret is af, de sculpture wordt tentoongesteld. Maar nog afgezien van het feit dat het kunstwerk slechts een beperkte realisatie is van de oorspronkelijke voorstelling in de geest van de kunstenaar, is het theoretisch mensbeeld van de menswetenschappen (besproken mensbeeld) van een ander nivo. Dat mensbeeld is abstract, is nooit werkelijkheid, is nooit werkelijk af, ook niet als het door een auteur in boekvorm wordt gepresenteerd. En de menselijke werkelijkheid zelf is altijd groter dan welk mensbeeld ook. Bovendien is die werkelijkheid een proces, een ontwikkeling. De concrete, individuele mens is een beperkte realisatie van ontelbare mogelijkheden. Het zogenaamde mensbeeld is dus niet zozeer een beeld als wel een schets, een ontwerp voor een beeld, een mensontwerp van een werkelijkheid die steeds groter is dan het ontwerp. Het resultaat van dat mensontwerp in de filosofie mogen we dus nooit als afgerond beschouwen.

Er zijn wel enkele hoofdlijnen (Beerling 1973, 16). Om die hoofdlijnen in het mensbeeld van Brunner is het me in deze studie te doen. Het gaat om de hoofdlijnen in zijn architectuur van de mens.

Om die hoofdlijnen gaat het bij het gebruik van de term 'mensbeeld'. Omdat deze term algemeen gebruikelijk is houd ik me er aan.

Heeft Brunner de bedoeling gehad een mensbeeld te ontwerpen? Het antwoord op deze vraag kan bevestigend zijn. Weliswaar ken ik slechts één plaats in zijn gehele oeuvre waar hij expliciet over mensbeeld spreekt (StdZ. 145, 321-329: Das zertrümmerte Menschenbild). Hij heeft zich beijverd om zijn visie te geven op meerdere terreinen van de filosofie en de theologie. Hij is in discussie gegaan met de belangrijkste filosofische stromingen van onze tijd. Het ging daarbij om bepaalde probleemvelden, zoals de menselijke kennis, de medemenselijkheid, de taal, de metafysica. Maar in dat oeuvre blijkt steeds zijn eenheid van visie, zijn mensbeeld (2). Het mensbeeld dat ik in zijn werk ontdek bezit een opvallende formele en materiele eenheid en bruikbaarheid. Brunner heeft een duidelijk mensbeeld. Hij stelt echter vast dat de moderne mens dat niet heeft. De hedendaagse mens bezit geen duidelijk en richtinggevend mensbeeld (3).

De reden daarvoor ligt volgens Brunner onder andere in de Renaissance en de Reformatie (4). Er bestond volgens Brunner een christelijk mensbeeld dat geïnspireerd werd door het bijbelse idee van het kinschap Gods. Maar de toenemende kennis van de grote verschillen tussen de culturen en tijdperken en het inzicht in de steeds veranderende veelheid van biologisch leven en tenslotte van de pure uiterlijkheid van de zogenaamde eenheid van de stof deden de eenheid van de mensheid verdwijnen en vervolgens ook het gezamenlijke mensbeeld. "Die Gemeinsamkeit der Worte dient nur noch dazu, den Leichtgläubigen über die unversöhnliche Verschiedenheit des Gemeinten zu täuschen" (StdZ. 145, 323). Als oplossing voor dit probleem wijst Brunner op het geloof in en de liefde voor Christus. "Aus dieser Liebe entspringt letzte und tiefste Gemeinschaft, aus der allein ein gemeinsames Bild vom Menschen aufsteigt, das allen berechtigten Unterschieden in sich Raum zu geben vermag" (StdZ. 145, 329). Hier wordt inderdaad expliciet het woord mensbeeld gebruikt. Alleen het christendom is in staat om de menselijke eenheid te bewaren met behoud van de vele culturele en andere verschillen, en om de mensheid een verantwoorde visie op het leven te geven. Dit te helpen waarmaken is de taak die Brunner zichzelf als filosoof heeft gesteld. Dat is de bedoeling van zijn vele tijdschriftartikelen en boeken.

Ondanks die grote samenhang in het werk van Brunner en de duidelijke eenheid van visie als het gaat om het leven van de mens, mogen wij het Brunnerse mensbeeld, of beter nog Brunners filosofie van de mens, zeker geen gesloten systeem noemen. Dat zou niet in overeenstemming zijn met het fenomenologische uitgangspunt van Brunner. Het zou de veelzijdigheid van de werkelijkheid en vooral van de menselijke geest aantasten. Ik noemde Brunners kenleer een kritisch realisme. Dit laat de rijkdom en de

verscheidenheid van de werkelijkheid intact. Gesloten systemen houden geen rekening met die rijkdom en verscheidenheid (5). Van die filosofische systemen is dan ook niet veel meer overgebleven dan de oorspronkelijke intuïtie. Het doel van de filosofie echter is de kennis van de werkelijkheid zoals ze is, onafhankelijk van de instelling van het kennend subjeet.

Het mensbeeld van Brunner wil dus wel een eenheid en samenhang zien in de veelheid van gegevens der werkelijkheid, zeker van de menselijke werkelijkheid, maar het wil die werkelijkheid niet, koste wat het kost, in een zogenaamd filosofisch systeem wringen om zodoende de geponeerde gedachtengang te redden. De waarheid van de menselijke kennis, ook over de mens, vindt haar rechtvaardiging in datgene wat bestaat, in de werkelijkheid, in de feiten.

Geen gesloten systeem, maar wel een beeld van de mens, een eenheidscheppende visie. De samenhang die Brunner in de werkelijkheid aanbrengt is een menselijke samenhang. Ze is van grote menselijke betekenis. Met zijn oeuvre schaart Brunner zich bij de groep van filosofen die sinds het begin van 'de geschiedenis der filosofie' gezocht hebben naar een "innere Einheit" (Johann Auer, Person, ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979, 9) in de filosofie.

Voor dit onderzoek lijkt het nu mogelijk de belangrijkste vragen over het mensbeeld van Brunner te formuleren. Daarbij gaan we er van uit dat Brunner inderdaad een mensbeeld heeft. We willen later bezien of en hoe in dat mensbeeld de verlossing zich als mogelijkheid of zelfs als noodzakelijkheid voordoet. Mede om dit doel te bereiken moeten we trachten op de volgende vragen een antwoord te vinden: 1) Wat is de mens? 2) Hoe is de mens gestructureerd? 3) Wat is de bedoeling en de bestemming van de mens? Dit zijn de vragen die we aan het mensbeeld van Brunner stellen (6).

Het zelfbezit van de mens

Paragraaf 1 De uniciteit van de menselijke persoon

Het zijn van de menselijke persoon is uniek, ook in zijn vitaal-psychische gegevenheid. De structuren die we in de mens ontdekken, mogen we niet zonder meer toepassen op de rest van de ons omringende werkelijkheid (7).

Omdat we ons nu bezighouden met het mensbeeld van Brunner hoeft de werkelijkheid voorzover ze buiten de mens en het menselijke objektief aanwezig is natuurlijk niet expliciet ter sprake te worden gebracht. Daarbij ga ik ervan uit dat de wereld van de mens niet samenvalt met de hele werkelijkheid.

Om het bijzondere karakter en de uniekheid van de menselijke werkelijkheid te beschrijven gebruikt Brunner weer het begrip analogie. We moeten de andere zijnden begrijpen in analogie met het menselijke zijn van de persoon dat de hoogste vorm van zijn is. "Das Selbstsein der Person ist Sein im höchsten und vollsten Sinn" (StW.19). Wat zijn is weten we uit onze ervaring van het menszijn, van het persoon-zijn. Alle andere vormen van zijn kunnen we begrijpen in analogie daarmee (vgl. Peters 1967, 110-130). Als we de zijnsstructuren van het persoon-zijn hebben begrepen, dan pas is het ons geoorloofd deze structuren met zeer veel bedachtzaamheid, juist vanwege de analogie, op de andere zijnswijzen toe te passen. Bij het zuiver persoonlijke zijn bevinden we ons in onmiddellijke aanraking met de werkelijkheid. Daar ligt het uitgangspunt van iedere regionale ontologie (8).

De persoonskern is aanwezig bij de andere mensen en in de wereld door middel van het lichaam waarin het psychische, het vitale en het stoffelijke nivo een eenheid vormen. Die eenheid wordt door Brunner beschreven als een "identité spirituelle et substantielle" (9). Het is de persoon die de eenheid van de verschillende zijnsnivo's uitmaakt. In de mens is het de persoon die fungeert als zijnscentrum, als eenheidsprincipe van de verschillende zijnsnivo's. Bij alle veranderingen van plaats en van tijd blijft in de mens die persoonskern dezelfde.

De eenheid die de mens daardoor vormt geldt voor zijn hele leven. Datgene wat zijn zelfstandigheid uitmaakt ten opzichte van de overige mensen en de zijnden duurt voort. En wel op een heel eigen wijze. Ook de andere zijnsnivo's hebben hun duur. De duur

van het onstoffelijke geestelijke zijn van de persoonskern is een geestelijke duur die zich juist in de blijvende identiteit van de persoon openbaart (StW. 230). De geestelijke duur van de persoon staat boven de gewone stoffelijke en sociale dimensies van de tijd. Bij alle verandering van de overige zijnsnivo's in de tijd blijft de persoonskern aan zichzelf identiek. De verhouding tot de lagere vormen van duur kan verstandelijk worden uitgedrukt door een zekere dialektiek. "Ich bin zugleich und ich bin auch nicht der, der ich gewesen bin oder der ich sein werde" (StW. 235). De geestelijke duur van de persoon staat dus boven de tijd, maar is niettemin verbonden met de tijd door het menselijk lichaam. In de taal komt dat boventijdelijke karakter van de geestelijke persoon tot uiting. De tijd kan worden verdeeld in verleden, heden en toekomst. Door de taal (bijvoorbeeld) houdt de persoon deze drie dimensies bij elkaar, en geeft ze pas echt betekenis. Alleen op het nivo van de persoon kunnen deze drie dimensies van verleden, heden en toekomst bestaan in de eigenlijke zin van het woord. Hoe meer de zijnsnivo's zich van de persoonskern verwijderen, des te meer komen de dimensies van de tijd uit elkaar te liggen. Anders gezegd: hoe dichter we tot de geestelijke persoonskern naderen, des te duidelijker wordt de betekenis van verleden en toekomst voor de tegenwoordige tijd, worden verleden en toekomst opgenomen in de tegenwoordigheid, zijn verleden en toekomst tegenwoordig in de tijd (StW. 236) (10).

In het verloop van de verschillende soorten van tijd blijft de mens aan zichzelf identiek door zijn geestelijke en boventijdelijke, metafysische persoonskern (Scholastik 8, 53). En het is de persoon zelf die de betekenis geeft aan de tijd, bijvoorbeeld aan het verleden. Zodoende kan het verleden voor het heden een telkens nieuwe betekenis krijgen. Op het persoonlijke nivo determineert het verleden de toekomst niet (StW. 241). De persoon kan elementen uit het verleden afwijzen en vervangen door andere die beter ten dienste staan van zijn identiteit (PI. 147) (11). Hoe belangrijk de geschiedenis en de menselijke tradities ook zijn, de persoon moet steeds in staat geacht worden om de voorgegeven historische situatie in vrijheid te overstijgen, natuurlijk wel rekening houdend met die situatie en ervan uitgaande.

Zoals gezegd beschrijft Brunner de mens ontologisch als een eenheid die bestaat uit meerdere zijnsnivo's. In de algemene ontologie neemt de ontologie van de menselijke persoon de eerste plaats in. Vanuit de ontologie van het menselijk zijn kunnen de andere zijnsnivo's worden onderzocht (StW. 11). Welnu, datgene waardoor de mens zich vooral onderscheidt van de rest van het zijn, van de andere zijnden, is het zelfbezit van de mens (StW. 12). Dit zelfbezit sluit het zichzelf-zijn in. De mens is een zelf, een persoon. Persoon-zijn is zichzelf-zijn. De persoon is niet een gedachte, een eigenschap, een akt of een structuur van een ander zijnde. Hij is een eigen zijn, dat zelf meerdere eigenschappen

heeft. Steunend op zijn eigen persoonskern is de mens in staat om zich door initiatieven en ombuigingen staande te houden temidden van de fysische en fysiologische invloeden die op hem inwerken.

Zo wordt ook de ander als persoon opgevat, als subjeet en als bron van zijn daden (StW.13).

"Dieses Selbstsein findet sich nun mehr oder weniger in allen menschlichen Phänomenen" (StW.13). Het is bijna afwezig daar waar slechts de benedenmenselijke nivo's werkzaam zijn, bijvoorbeeld in de groei, de bloedsomloop en de spijsvertering. De mensen hebben dit met de dieren en de planten, en eventueel zelfs met de gewone stof gemeen.

Ook al zetelt het zelfbezit in de menselijke geest (12), anders gezegd, het zelfbezit is het innerlijkste wezen van de geest, toch is het zelfbezit niet alleen maar iets innerlijks. Het menszijn is immers ook lichamelijk. Het zelfbezit blijkt zowel uit de beweging der ledematen, als uit het denken. Brunner geeft weer het menselijke spreken als voorbeeld (StW.14). Spreken is zowel innerlijk als uiterlijk. Er zijn trouwens ook innerlijke processen in de mens die niets van doen hebben met ons zelfbezit, bijvoorbeeld de vitale belevingen en gevoelens. Ons innerlijk is bovendien streng gebonden aan ons lichaam. Dat lichaam zelf is een donkere, ondoorgrondbare duisternis, hoezeer ook onze menselijke kennis dat lichaam nodig heeft (Religion.196).

Zelfbezit is niet alleen maar iets innerlijks. Het zelfbezit van de persoon, zijn bewuste tegenwoordigheid stijgt uit boven zijn innerlijk, boven zijn lichaamsgrenzen. Het begrippenpaar uiterlijk-innerlijk is dus geen persoons- of zijnskategorie, maar een zuiver biologische structurele aangelegenheid (zie Deel I.B.hfd.3, par.2).

Door zijn zelfbezit heeft de persoon zichzelf helemaal in handen. Niets kan tegen zijn wil binnendringen in die persoonskern. Dat is het kenmerk van het zichzelf-zijn van de persoon. Ook kan hij zich teweerstellen tegen benedenpersoonlijke invloeden, bijvoorbeeld psychische druk en biologische pijn. "So weit es Selbst ist, ist es nur von sich bestimmt und nicht von Fremden" (StW.15). Soms spreekt Brunner over de twee vormen van het Zelf, nl. het psychische IK en het geestelijke IK (Schritt.104; PI.149 ev). Dat psychische IK kan opgaan in de gemeenschap, bijvoorbeeld in de gemeenschap met God in de mystiek. Maar dat is nooit een ontische versmelting van personen. Het geestelijke IK blijft als subjeet steeds bestaan. Hierin verschilt het christendom met het Hindoeïsme en het Boeddhisme. In het christendom is juist de erkenning van het anders-zijn van het menselijk subjeet de voorwaarde om tot gemeenschap met de anderen en met God te komen, en zodoende tot de zelfverwerkelijking te geraken (bijv.CGGC.28). In de omgang met de andere mensen blijft het IK als subjeet steeds bestaan. Ook al lijkt soms de menselijke persoon op te gaan in stoffelijke en sociale relaties, zichzelf daarin te verliezen (13), toch blijft de persoon het subjeet, het uitgangspunt van de

betrekkingen tot God, de mensen en de dingen.

Natuurlijk is er in die menselijke relaties steeds een lichame-
lijk element dat niet de persoonskern vertegenwoordigt. Hier zijn
te noemen de verhoudingen in de industrie en de handel. Dan kan
de depersonalisatie zo ver gaan dat ze gevaarlijk wordt voor de
mens als er geen aandacht wordt besteed aan de strikt persoonlij-
ke relaties, bijvoorbeeld in de familie en in de godsdienst (vgl.
H. Rümke, Karakter en aanleg in verband met het ongeloof, Am-
sterdam 1963).

De menselijke persoon gaat nooit volledig op in de betrekkingen.
De persoon 'is' (StW.16). "In der Person wenigstens erreichen
wir das 'Ding an sich' " (StW.16). Vanuit zijn zelfbezit kan de per-
soon zich afgrenzen tegen al het andere, tegen al de andere per-
sonen. Het zelf-zijn gaat voor het anders-zijn. Het anders-zijn
is een gevolg van het zichzelf afgrenzen van de menselijke per-
soon. Een zijnde op zich is niet iets of iemand anders. Iets an-
ders bestaat slechts voor een persoon die dat andere afgrenst van
zichzelf of van nog iets anders.

Dat het de persoon is die het anders-zijn van het andere veroor-
zaakt en dus als uitgangspunt voor het anders-zijn van het andere
optreedt wil niet zeggen dat wij ons in de filosofie tot ons eigen IK
zouden moeten beperken. De persoon van de ander is ons even toe-
gankelijk als onze eigen persoon. Bovendien is ons eigen persoon-
zijn niet zuiver geestelijk, geen zuiver persoonlijk IK, dat ieder
onderscheid tussen uiterlijk en innerlijk overstijgt (StW.17). Mijn
IK is het menselijke IK, het geestelijke, psychische en eventueel
vitale IK, het historisch bepaalde IK. De menselijke persoon leert
men niet kennen door alleen maar zichzelf te bestuderen, maar
ook door middel van (auto)-biografieën en geschiedenis. Tegelijk
veronderstelt de kennis van onze eigen persoon of die van de an-
der ons zelfbezit. Bewustzijn en zelfbezit vallen dus niet samen.
"Die Verwechslung von Person und Bewusstsein ist eine Folge
des wissenschaftlichen Denkens"(StW.18), zoals bijvoorbeeld van
het idealisme.

Kenmerkend voor het zelfbezit van de menselijke persoon is dat
het niet voor eens en voor altijd vaststaat, maar dat het juist een
gebeuren is van op- en neergang, een proces dus van zelfverwer-
kelijking (zie hfd.4). Als de persoonlijke energie en vrijheid afne-
men vermindert het zelfzijn. De ontwikkeling van de menselijke
persoon wordt altijd bemoeilijkt door de benedenpersoonlijke ni-
vo's en dreigt daardoor soms te vervallen tot starheid.

Paragraaf 2 De persoon als spirituele identiteit

Het zelfzijn van de persoon is zijn in de hoogste en meest volle-
dige betekenis van het woord. Het zelf is zelfbewust en actief en
brengt in vrijheid zijn eigen zijn voort en vooruit. De stof is on-

bewust en passief en voor ons onbegrijpelijk. In Deel I.B. hebben we reeds gezien dat Brunner benadrukt dat wij weten wat zijn is vanuit onze ervaring van het persoon-zijn. Brunner stelt ook dat de zijnsstructuren geen denkkategorieën der mensen zijn, maar structuren van de werkelijkheid als zodanig (StW.21). Maar onze menselijke kennis is te beperkt om de structuren van het zijn volledig te doorgronden. Zo kunnen we de werkelijkheid van het persoon-zijn nooit helemaal vatten, omdat het zelf steeds subjeekt blijft van dat vatten. Het zelf kan nooit helemaal objekt worden. In de filosofie en antropologie wordt dikwijls op dit fenomeen gewezen (Van Melsen 1975, 139-143). Anderzijds bestaan de herinnering en de gedachten nooit zonder objekt. Je denkt altijd iets, je herinnert je altijd iets. Herinnering zonder datgene wat wordt herinnerd bestaat niet. Er is altijd iets objektiefs aan te wijzen (StW.27). Maar het zelfzijn zelf is niet helemaal te objektiveren (14). Elke poging om dat toch te doen maakt van de mens iets benedenpersoonlijks. De menselijke persoon is geestelijk, niet stoffelijk. Juist vanwege dat onstoffelijke, geestelijke van de menselijke persoon is het filosofisch onderzoek ernaar zo laat van de grond gekomen, volgens Brunner. De studie van de menselijke persoon gebeurde steeds in uitdrukkingen en categorieën van de stof. En ook de menselijke kennis zag men voornamelijk als zakelijke kennis (StW.28).

Wat wij aan ons eigen persoonlijke IK ervaren wordt door Brunner natuurlijk duidelijk gemaakt met gebruik van het menselijke spreken. Bij het spreken gaat een geestelijke betekenis over in een stoffelijke toestand. Die ene betekenis wordt opgedeeld in meerdere kleine stoffelijke stukjes in de tijd en in de ruimte. Maar ze gaat daar niet in op. De betekenis blijft als eenheid bestaan. Ze wordt niet stukgemaakt door de veelheid van klanken. Om dit fenomeen te verklaren is het niet voldoende slechts gebruik te maken van op het stoffelijke en objektieve gerichte categorieën. Ons persoonlijke zelf gaat weliswaar voortdurend over in het stoffelijke en objektieve, maar blijft toch altijd onstoffelijk. Hier zijn we bezig met een van de grondstructuren van het menselijke zijn. De mens is tegelijk dingmatig-objektief in de stoffelijkheid van zijn lichaam en onstoffelijk in het zelfzijn van de persoon (StW.30). Deze beide nivo's doordringen elkaar dermate dat we spreken van de ene mens. De mens is zijn lichaam en tegelijk ook niet (15). Zoals de stof van het menselijk lichaam stof blijft, zo blijft de persoon van de mens onstoffelijk, geestelijk. Het stoffelijke aspect van het menselijk lichaam bezit een bepaalde metafysische betekenis en zwaarte (16). We kunnen geen afstand doen van ons menselijk lichaam, en dus van de stof waaruit ons lichaam bestaat, zonder ons menszijn te verliezen. Dingen kunnen we vanuit verschillende standpunten bekijken. Maar voor ons lichaam gaat dat niet op. Het lichaam maakt immers steeds deel uit van ons standpunt (17). Door mijn lichaam ben ik juist in de wereld.

Het bepaalt mede mijn in-de-wereld-zijn.

Over die bepaling van mijn persoon-zijn door mijn lichaam geeft Brunner in zijn *La Personne Incarnée* een prachtige beschouwing. Met behulp van de fenomenologische methode zet hij in discussie met Sartre - het is niet mijn bedoeling in dit onderzoek Brunners wetenschapskritiek te volgen - zijn visie uiteen op de mens als geïncarneerde persoon (PI. 138 ev). In de menselijke kenakt zijn twee elementen werkzaam (zie Deel I. B.). Beide verdienen onze aandacht. Zowel de menselijke geest als het menselijk lichaam beïnvloeden onze kennis. Ze hebben ieder hun eigen aandeel in het tot stand komen van onze kennis. Verder mogen we niet vergeten dat het biologische leven noch puur objectief, noch puur subjectief is. We moeten het er juist tussenin plaatsen, tussen de geest en de stof in. Bij de mens oefent dit biologische leven invloed uit op alle daden. Er is samenwerking tussen het spirituele en het biologische. Het zal niet verwonderen dat Brunner ook deze keer weer de menselijke taal als voorbeeld neemt (PI. 139-140). De taal overstijgt het zuiver biologische en stoffelijke aspect der klanken. Zo moeten we ook van het hele menselijke lichaam zeggen dat het weliswaar is opgenomen tussen de overige dingen, maar dat het tegelijk toch de wereld der dingen overstijgt (18). Dat geldt volgens Brunner ook voor de dieren, zij het dat de dierlijke 'transcendentie' duidelijk minder is dan die van de menselijke persoon (PI. 141). Ons lichaam houdt aldus het midden tussen de zuivere subjectiviteit van de geest en de zuivere objectiviteit van de stof. Door middel van het lichaam neemt ons bewustzijn deel aan de wereld.

Zoals we zagen heeft ons menselijk bewustzijn bepaalde bedoelingen, een finaliteit. De finaliteit zit achter onze handelingen en daden. De bewegingen van onze ledematen worden gestuurd door de finaliteit. Maar deze treedt niet binnen in de biologische beweging zelf. Finaliteit als geestelijk en beweging als biologisch blijven twee afzonderlijke elementen van de ene menselijke daad. Maar de eenheid van de menselijke persoon gaat nog dieper. Die eenheid geeft aan de geest en aan de materie een bestaanswijze die ze ieder apart nooit zouden kunnen bereiken (19). De geest van de mens verschilt van de zuivere geest. Bij de mens verschilt ook het biologische leven van dat der dieren. Geest en lichaam zijn in de mens uniek menselijk. Een volledige fenomenologie van het menselijk lichaam zou het stoffelijk-lichamelijke element van het menselijk leven kunnen aanwijzen in alle uitingen van het menselijk leven. Het is immers een zelfstandig element, precies als het geestelijke, maar tot eenheid gebracht in de mens (20).

We zagen reeds in Deel I. B. dat in de menselijke kennis een geestelijke en zintuiglijke kant aanwezig zijn. Beide facetten van het menselijk leven zijn onmisbaar. Ook al is het menselijk lichaam met deze bepaalde individuele eigenschappen en

kenmerken toevallig zoals het is, en had het waarschijnlijk even goed anders kunnen zijn, toch blijft dat menselijke lichaam even noodzakelijk. De noodzaak van deze konkrete, zij het toevallig zodanige, lichamelijke uiterlijkheid is van groot belang voor de fenomenologische methode en de daarop steunende filosofische beschouwingen. Brunner wil niet werken met abstracte ideeën over het menszijn. Hij wil konkrete bouwstenen leveren voor een mensbeeld dat de toets van de kritiek kan doorstaan.

Terugkerend tot het zelfzijn, het zelfbezit van de mens dat hem tot persoon constitueert kunnen we nogmaals concluderen dat de mens tegelijk dingmatig-objektief is door zijn stoffelijk lichaam, en ondingmatig-subjektief in het zelfzijn van de persoon (StW.30). Puur en zuiver zelfbezit komt bij ons mensen niet voor. Er is slechts sprake van min of meer. Eigenlijk kunnen we het menselijke IK niet gelijkstellen met het zuivere en strikte persoon-*IK* (StW.47). Eerder heb ik al vermeld dat Brunner ook onderscheid maakt tussen het geestelijke en het psychische *IK*. Hij spreekt van "la gradation de la subjectivité" (PI 144) De menselijke subjectiviteit is een heel bijzondere. Als we rekening houden met de gradaties in de menselijke subjectiviteit kunnen we veel foutieve conclusies vermijden. Menselijke identiteit met zichzelf kent gradaties. Maar die gradaties doen niets af aan het feit zelf van de gegeven identiteit (21).

Aan de "subjectivité mixte" (PI.153) hebben we ons zogenaamde psychische leven te danken. Het psychische nivo is noch zuiver subjectief, noch helemaal objektief. Het ligt er tussenin. Er is zodoende sprake van een zekere passiviteit en ontoegankelijkheid. Het psychische leven is, om met Sartre te spreken, "à la fois de l'en-soi et du pour-soi" (Sartre 1943, 212 ev). Maar dankzij het leven van de geest bezitten de psychische eigenschappen toch een zekere souplesse waardoor ze zich onderscheiden van het stijve en mechanische karakter van de stof. De psychische oorzaakelijkheid ligt noch volledig op het vlak van de stof, noch helemaal op dat van de geest; ze is geen zuiver determinisme, maar ook geen puur initiatief; het psychische leven is niet helemaal vrij, maar ook niet helemaal bepaald. Anderzijds is het psychische leven ook niet helemaal bepalend voor het persoon-zijn van de mens. De menselijke persoon is niet de optelsom van zijn psychische eigenschappen. De persoon overstijgt zijn psyche, ondanks het onmiskenbare feit dat de psychische eigenschappen dikwijls een zeer grote invloed hebben op de mens, net als de lichamelijke eigenschappen.

Het zelfbezit van de mens is zijn zelfzijn, zijn persoonskern. Het zelfbezit is de bron van de aan ons verschijnende eenheid, telkens als wij een mens zien. Het menselijk lichaam en de menselijke psyche kunnen niet zonder dat zelfbezit, dat zelfzijn in subjectiviteit, zonder op te houden menselijk te zijn. Anderzijds is er ook geen menselijk zelfbezit mogelijk zonder psyche en zonder

lichaam. De mens is immers een 'personne incarnée', zegt het existentialisme.

Het zelfbezit op zich is geestelijk, niet stoffelijk. De zetel van de persoon, de persoonskern, wordt gevormd door de menselijke geest. Door de geest worden de verschillende bestaansnivo's in de mens tot eenheid gebracht en ieder afzonderlijk daardoor overstegen. Iedere nieuwe mens is daarom iets unieks. Dat unieke wordt door elke andere mens vanzelfsprekend aanvaard als consequentie van het persoon-zijn van de mens. Het zelfbezit maakt de mens tot een identiteit die het hele mensenleven zal voortduren. Identiteit en eenheid zijn met elkaar gegeven. In zijn zelfbezit is de mens een, uniek. "Die Einheit des Selbstes ist die unausgesprochene Voraussetzung des ganzen menschlichen Lebens" (StW. 267). Die eenheid en die uniekheid van de mens liggen dus niet primair in zijn biologie en psychologie, maar in zijn geest. Door zijn geest overstijgt de mens de stof en de psychische werkingen. De geest is de hoogste regionale ontologie, het hoogste bestaansnivo. In de geest is de mens helemaal zichzelf. Daarom is het ideale subjeet van de filosofie niet de mensheid, maar de geest als zodanig (GrPh. 193, CoHu. 401).

Voorzover de mens persoon is, is hij zelfstandig, autonoom. Brunner schenkt aan de zelfstandigheid, aan de substantialiteit van de persoon natuurlijk aandacht (22). "Die Person ist ungegenständliches Subjekt" (StW. 57). Van de persoon gaan handelingen en bedoelingen uit naar de dingen. Dat gebeurt op eigen initiatief van de persoon. Maar naar gelang we bij de mens in een lager zijnsnivo komen neemt het initiatief af, vermindert de subjectiviteit. Bij de zuivere persoon is het initiatief en de eigen vrijheid het grootst (23). Welnu, als de persoon geschapen is dan vindt de menselijke vrijheid haar grond in de schepping. De persoon is dan binnen dat gegeven van het schepsel-zijn op een zelfstandige wijze vrij. Het zijn van het schepsel bepaalt de vrijheid ervan. Hoe meer zijn, des te meer vrijheid. Het schepsellijke zijn is een kwestie van groei, al naar gelang de bijzondere zijnswijze van het schepsel. Bij God vallen het zijn en de grond van het zijn samen (24). Overal elders bestaat er metafysisch een afstand tussen grond en zijn, tussen grond en vrijheid. Ook bij de mens is dat het geval. De zelfstandigheid van de mens en zijn persoonlijke vrijheid, die zijn grond vindt in het schepsel-zijn, wordt bemoeilijkt door het stoffelijk-lichamelijke. De invloed van het lichaam, dat van een ander nivo is, moet door de vrijheid van de mens van traagheid en zwaarte worden omgebogen naar beweeglijkheid en lichtheid. Het moet zijn macht in dienst stellen van de persoon. Het leven van de persoon, van de psyche en van het lichaam moeten een werkeenheid vormen. In de persoon moeten alle gradaties van subjectiviteit tot een harmonische eenheid komen (25). Volgens Brunner is dat bij heiligen en mystici het geval. Bij hen is inderdaad de harmonische eenheid bereikt. De eenheid is

Paragraaf 3 De persoon als substantiële identiteit

Onder 'Substanz' verstaat Brunner met Aristoteles een "fertiges Ding mit einer gewissen Beständigkeit" (StW.64). Het begrip 'substantie' is eerst toegepast op de dingen. Pas later is de filosofie het ruimer gaan gebruiken. Het substantia-begrip (Grieks: ousia) betekent vooral het klare (fertige) en bestendige van een ding, waardoor het met zichzelf identiek blijft. Zakelijk betekenen deze begrippen volgens Brunner hetzelfde als eidos, morphè en physis, die de volledig ontwikkelde levensvorm aanduiden. Substantia, vorm en gestalte en wezen benaderen elkaar zeer. Substantie en wezen worden in het Grieks ook met hetzelfde woordje 'ousia' aangegeven.

De zogenaamde zelfidentiteit der cultuurdingen bestaat slechts dankzij de relatie met de mensen. Brunner zegt: "Diese Selbstidentität ist aber offenbar relativ auf das gebrauchende Selbst" (StW.66) (26). De mens zelf, de gebruiker bepaalt wat het wezen, de vorm en de andere eigenschappen van een cultuurding zullen zijn. Het ding heeft daar totaal geen weet van. De substantia is alleen belangrijk voor de mensen. Anders gezegd: de substantie van een ding is datgene ervan dat belangrijk is voor de mens. Al het andere van het ding is onbelangrijk. Substantie en wezen zijn hetzelfde. De ousia is de zelfstandige kern van het ding, waardoor het ding is wat het is. Omdat nu alle dingen die bestaan blijkbaar een bepaalde bestendigheid hebben, moeten ze alle een ousia hebben (27). In tegenstelling daarmee bezitten de eigenschappen niet zo'n zelfstandigheid. Ze zijn slechts bepaaldheden die bij de dingen horen, erdoor gedragen worden. Het ding sub-stat, het ding is in-se-stans. Van hieruit is de samenhang tussen de substantia en het subjeet-zijn van de mens niet moeilijk te begrijpen. Alleen een zelfstandig ding kan uitgangspunt van handelen zijn. Ieder subjeet moet dus een substantia zijn. De scholastieke filosofie spreekt ook wel van 'natura' en 'accidentia'. De natura is de substantia als principe van handelen. De accidentia zijn de toevallige, onzelfstandige eigenschappen. Deze kunnen niet op zichzelf bestaan, maar slechts 'in alio'.

Brunner levert hierop kritiek met behulp van zijn taalanalyse en zijn fenomenologie (StW.68-71). Volgens hem is het accidens een substantie met verminderde zijnssterkte. Maar het prefilosofische denken heeft alleen substantia toegekend aan wat de mens zien en betasten kan. Zien alleen was niet voldoende. Een kluit aarde en een berg zijn substantie. Maar licht, geur, klank en kracht niet. In de geschiedenis zijn voor dit probleem meerdere gelegenheidsoplossingen gevonden (StW.72). Het substantia-probleem heeft altijd een grote rol gespeeld. Ook voor Brunner is het belangrijk

het substantia-begrip op bestaansrecht en grenzen te onderzoeken (StW. 76).

De moderne natuurwetenschappen hebben ons het substantia-begrip van vroeger ontnomen. Dat begrip had zijn bestaan te danken aan de dingen die in de natuur en de cultuur min of meer gelijk bleven. De twijfel aan de werkelijkheid van het substantia-begrip nam toe met de vooruitgang der natuurwetenschappen. De natura en accidentia der dingen losten zich op in beweging van kleine deeltjes (StdZ. 145, 323). De substantia blijkt niet meer te zijn dan een denkmethode om de werkelijkheid te kunnen vatten.

Volgens Brunner zou het onjuist zijn het begrip substantia nu te laten vallen. "Die Person als Subjekt verwirklicht nämlich auf klare Weise die Definition der Substanz: ens in se stans" (StW. 76). Ik noemde Brunners filosofie een vorm van personalisme. Hier blijkt dat weer eens. Om de werkelijkheid te begrijpen gaat hij uit van de menselijke persoon. Wij mensen passen onze eigen menselijke zelfidentiteit toe op de stoffelijke dingen en op de processen der stoffelijke gebeurtenissen (StW. 82).

De menselijke persoon steunt bij het nemen van initiatieven slechts op zichzelf. Ze is zelf uitgangspunt van al haar doen en laten. Ze heeft en is haar eigen zijn dat noch als eigendom, noch als eigenschap, noch als akt aan iets of iemand anders toebehoort. De persoon is een zelf; ze heeft zelf haar eigenschappen en toestanden, die behoren tot haar zijn en die mede haar menszijn uitmaken. Maar die eigenschappen en toestanden zijn niet de persoon zelf. Het handelen van de persoon komt uit het zelf voort, is van het zelf, maar kan zonder zelf niet zelfstandig bestaan. Het subjeekt als zelf geeft aan de akten het zijn.

In het zijn van de persoon komen twee momenten voor, nl. het zelf en zijn toestanden. De toestanden zijn niet noodzakelijk voor het zelf, maar het zelf wel voor de toestanden en handelingen en dergelijke. Het zelf is de drager van die toestanden. Het draagt ze, is sub-stans. "Jedes Selbst ist substanzhaft" (Geschicht. 108). De toestanden zijn de accidentia. In het verloop van de tijd wordt het onderscheid tussen de beide momenten steeds duidelijker (StW. 77). Het zelf is steeds hetzelfde en verandert toch voortdurend. Dit gegeven ligt voorreflectief aan elk menselijk leven ten grondslag. Zo is de mens. Een zelfidentiteit in voortdurende verandering. Dat is ook de grondslag van elke kennis en van ieder spreken. De voorbijgaande handelingen en toestanden hebben een andere zijnswijze dan de zich steeds gelijkblijvende zijnskern van de persoon, de persoonskern. Temidden van de vele veranderingen vergaat het zelf niet. Het houdt stand, is zelfstandig, is substantie.

Er bestaan bepaalde verhoudingen tussen de verschillende zijnswijzen, tussen de persoonskern en de toestanden en handelingen. Maar in de lagere zijnsnivo's veranderen deze verhoudingen. Het onderscheid tussen de substantialiteit en de bijbehorende accidentia van dat nivo wordt wel nooit helemaal opgeheven, maar de

beide momenten worden in de lagere nivo's wel steeds moeilijker te onderscheiden. Bij de stof gaan de momenten volledig in elkaar over. Ook bij de hogere diersoorten is de substantialiteit, of-schoon onomstotelijk vaststaand, geringer dan bij de mens. Het gebeuren lijkt daar al veel meer op een afloop. Het zelf steekt als centrum van de heelheid al veel minder af tegen de eigenschappen en de bijkomstigheden. Het zijn vooral de eigenschappen die de belangrijkste plaats innemen. Nog veel meer is dat het geval bij de planten. Daar is nog slechts een schaduw van subjektiviteit. In de stof tenslotte gebeurt alles met een natuurnoodzakelijke afloop. Substantialiteit en accidentia vallen daar samen. Alleen begrippelijk kunnen we ze nog onderscheiden, omdat ons denken, zoals we zagen, biologisch en werktuiglijk is bepaald. Het verlenen van kwaliteiten aan de stof gebeurt immers zowel op grond van het zijn van de stof als ook op grond van onze eigen zintuiglijkheid (StW.78). Daarom is volgens Brunner het onderscheid tussen kwaliteit en kwantiteit in de stof niet te zoeken in de stof zelf. Wij mensen maken dat onderscheid juist naarmate we meer mens zijn. Maar als vitale wezens is voor ons de kwantiteit handzamer dan de kwaliteit. Onze vitale macht strekt zich vooral uit over de kwantiteit. Dan funderen wij zelf de kwaliteit op de kwantiteit. In de strijd om het bestaan gaat het om kwantiteit. Daar is kwaliteit bijna hetzelfde als kwantiteit. Denken we aan rijkdom, aan macht, aan wetenschappen, aan sexualiteit. Kwaliteit is daar kwantiteit. Maar dat ligt aan de mens zelf. Daar is ontologisch geen fundering voor mogelijk.

Op de verschillende zijnsnivo's is de verhouding tussen substantie en accidentia telkens een andere (28). Maar ook tussen de mensen onderling kunnen er grote verschillen optreden. De ene mens kan door zijn sterke persoonlijkheid, zijn persoonskern, de voorbijgaande omstandigheden en toestanden zo doordringen, dat ze daarvan het duidelijke stempel dragen. De andere mens kan dat niet. De eerste persoon wordt door alle veranderingen heen steeds substantiëler. Toch blijft ook bij hem het onderscheid tussen de persoonskern en de lagere bestaansnivo's bestaan. Die nivo's laten zich door de persoonskern nooit zo volledig doordringen en beheersen dat ze de menselijke geest steeds direct zouden volgen. Een pure geest zou deze moeilijkheid niet kennen. De benedenpersoonlijke nivo's spelen dan niet mee. Verder doorgedacht zou men dan bij God uitkomen. In hem zouden de substantialiteit en de accidentaliteit tot een oneindige zijnswijze zijn verheven (StW.81).

Volgens Brunner benadrukt Aristoteles veel te sterk de metafysische voorrang van de substantia. In werkelijkheid zijn ook de accidentia even noodzakelijk. Bij de dingen kan het een niet zonder het ander. Relatie en accidens zijn bij de eindige zijnden even noodzakelijk als substantia. Maar "das antike und mittelalterliche Denken ist substantiell orientiert" (StW.81). De substantia wordt overbenadrukt. Met alle gevolgen van dien voor het menszijn.

In het moderne denken van de natuurwetenschappen zijn immers de accidentia en de relaties der dingen veel belangrijker. De eigenlijke zijnskern is niet interessant. Als men dan geen onderscheid maakt tussen de zijnsnivo's - zowel het vroegere als het moderne denken zijn hierin, volgens Brunner, onjuist - dan dreigt ook de mens niet-substantieel en onpersoonlijk te worden opgevat.

In Brunners filosofie is het onderscheid der zijnsnivo's van wezenlijk belang. "Je nachdem haben verschiedene Kategorien den Vorrang, aber so, dass auch die andern nicht fehlen" (StW. 82). In de mens heeft het persoonlijke nivo de voorrang boven alle andere zijnsnivo's. Het is de persoon die zichzelf substantieel gelijk blijft in de tijd. Begrippen als duur, trouw, verantwoordelijkheid, en het hier besproken begrip substantia, krijgen hun betekenis slechts vanuit de menselijke persoon. De persoonskern echter is geestelijk, ondingmatig. De identiteit van de persoon is het vertrekpunt van onze visie op de bestendigheid der lagere nivo's. Het zou de omgedraaide wereld zijn als ons tijdperk de menselijke identiteit wilde verklaren vanuit de bestendigheid der dingen. Men zou tot verkeerde conclusies over de mens komen (vgl. Kant und die Wirklichkeit des Geistigen) (29). Het is volgens Brunner de taak van de fenomenologie om aan de werkelijkheid de plaats te geven die haar toekomt, en om aan de wetenschappen hun terrein toe te wijzen (PI. 162).

Paragraaf 4 Het psychische IK van de mens

In het voorafgaande heb ik reeds enige keren aandacht besteed aan Brunners visie op het psychische IK van de mens. Tussen het hoogste persoonlijke nivo en de lagere lichamelijke nivo's treffen we het psychische nivo aan. We moeten nu dit nivo iets meer in de beschouwingen betrekken. Het maakt immers deel uit van het mensbeeld van Brunner. Hij komt tot zijn eigen fenomenologische bevindingen via zijn discussies met filosofen als Husserl, Dilthey en Sartre.

Bij de mens oefent de psyche invloed uit op alle handelingen. De handelingen van de mens zijn menselijk juist door de samenwerking van het geestelijke en biologische aspekt van de mens. Denken we maar weer aan de taal. Degene die de moedertaal spreekt gebruikt daarbij onbewuste grammatische en andere schema's. Dat geldt ook voor het menselijke denken. Het denken en spreken bezitten bepaalde voorreflectieve structuren. Ieder, die zijn moedertaal spreekt of op de gebruikelijke wijze denkt, conformeert zich daar blindelings aan. Zijn gedachten maken gebruik van blinde structuren om zich te kunnen uiten. Het bewuste moet gebruik maken van het onbewuste (30). Brunner wil er steeds weer op wijzen dat ook en vooral uit de taal blijkt dat de mens geest en lichaam tegelijk is. In de menselijke eenheid zijn

lichaam en geest er voor elkaar.

De eenheid van deze twee werkelijke elementen heeft als belangrijkste consequentie de gegradeerdheid van de menselijke subjektiviteit (PI.144). De mens is geïncarneerde subjektiviteit. Hij ondergaat ook andere invloeden dan die van zijn persoonskern. Wij zijn geen zuivere geesten. Er bestaan meerdere trappen van subjektiviteit in ons. We kunnen die ontdekken door de fenomenologische 'methode'. De eenheid van de persoon met het lichaam verbindt hem met het objectieve, zonder er nochtans in onder te gaan. De menselijke subjektiviteit is gemengde subjektiviteit. Aan dit gegeven moeten we het eigenlijke psychische leven toeschrijven (PI.153). De ervaring leert ons dat het bewustzijn is ondergedompeld in het onbewuste en dat het onbewuste steeds duisterder wordt naarmate het zich van het bewustzijn verwijdt. Dat proces vindt in de mens plaats als een herinnering tenslotte overgaat in vergetelheid.

Het domein van de psyche moeten we situeren tussen de zuivere subjektiviteit en de pure objectiviteit. We kunnen voor het beschrijven van psychische fenomenen niet volstaan met zuiver objectieve termen.

Ook de psychische oorzakelijkheid is een zeer bijzondere. Ze is niet volledig mechanisch, maar ook niet helemaal vrij. Anders gezegd: ze werkt niet zoals twee dingen op elkaar inwerken. Maar ze werkt evenmin als puur initiatief. Deze causaliteit blijft veel meer voorgegeven en afhankelijker dan de echte menselijke vrijheid (31). Maar er is een zekere aanpassing aan de konkrete omstandigheden die duidelijk uitgaat boven het puur mechanische en die de aanwezigheid van een bewustzijn verraadt. Daarom is de vitale en psychische causaliteit een werkelijke causaliteit.

Hoe het ook zij, het psychische IK wordt pas door de reflectie expliciet object van kennis (PI.156). Het is het IK van de lichamelijke indrukken, van de pijnen en van de vreugden.

Volgens Brunner is het aangeven van de grenslijnen tussen de verschillende bestaansnivo's van de mens de taak van de fenomenologie. Het trekken van de grenzen tussen de wetenschappen, bijvoorbeeld tussen de filosofie en de psychologie, moet volgens hem gebeuren door de fenomenologie en de kritische analyse die met behulp van de ontologie plaatsvindt (32). Onze kennis zelf echter is duidelijk van geestelijke en niet van psychische aard (Religion.168).

Echte en vrije causaliteit is het privilege van de menselijke persoon (PI.195). Maar de menselijke persoon en dus ook zijn vrijheid zijn begrensd. Noch het bewustzijn, noch de vrijheid zijn absoluut bij de mens. Ook hierin is Brunner een vastbesloten tegenstander van Sartre. Om de zogenaamde absolute vrijheid van Sartre te bestrijden geeft hij het voorbeeld van het IK. Niemand kan werkelijk een ander IK willen zijn dan hij is (PI.199). En andersom: niemand kan mijn handelingen stellen; niemand kan met mijn bewustzijn denken dan ikzelf. Mijn eigen bestaan kan niemand anders leven dan ik-

zelf. Het bestaan en alles wat daar direkt bijhoort is slechts van het subjekt, kan niet van iemand anders zijn. We kunnen dus inderdaad een uitspraak doen waarin wordt gesteld dat ons bewustzijn, onze vrijheid, ons IK absoluut zijn in die zin dat ze absoluut van ons zijn. Mijn zelfbezit is absoluut mijn zelfbezit. Maar dat is wat anders dan wat door Sartre met 'absolute vrijheid' wordt bedoeld

We mogen het aan de persoon gebonden zijn van het bewustzijn en van de vrijheid niet zo overbenadrukken dat ze totaal gesloten zouden zijn (33). De mensen kunnen elkaar op het nivo van het bewustzijn beïnvloeden door middel van redeneringen en motiveringen. Het psychische nivo op zich is echter wel gesloten, stom en dicht voor de communicatie die plaatsvindt tussen bewuste wezens. Het is slechts te beïnvloeden via het lichaam. Lichamelijke invloeden veroorzaken psychische toestanden die op hun beurt bepaalde handelingen en houdingen van de persoon beïnvloeden. Via het lichaam bestaat er een wisselwerking tussen het subjekt en de wereld. Daardoor is de vrijheid van het subjekt beperkt. Ook ons bewustzijn is beperkt. Maar terwijl we ons van de beperktheid van onze vrijheid steeds bewust zijn, vergeten we dikwijls de beperktheid van ons bewustzijn. Maar door de fouten en vergissingen van anderen en van onszelf worden we ons toch van die beperktheid bewust (PI.202).

Het zelfbezit van de mens heeft ook als consequentie - we zagen dat reeds - dat het de persoon vrijstaat zich open te stellen voor de ander, of zich juist voor de ander af te sluiten. Daarin verschilt de mens van de dieren, de planten en de dingen. Tegen zijn wil kan een ander de persoon niet echt leren kennen. Natuurlijk is de persoonskennis gedeeltelijk ook zakelijke kennis, omdat het persoon-zijn aan het lichaam is gebonden (bijv. Chrleb.119). Maar zich echt openstellen, zich openbaren is afhankelijk van de vrije menselijke wilsbeschikking. Zonder die persoonlijke vrijheid is er geen echte gemeenschap tussen mensen mogelijk. Zelfbezit en medemenselijkheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zich openbaren is inderdaad een menselijke categorie (Becker 1969, 27).

Ook hier dient te worden opgemerkt dat Brunner het lichamelijke aspekt van de menselijke werkelijkheid enigszins onderwaarddeert. Hij ziet het lichaam vooral als beperking van de menselijke vrijheid en van het menselijk bewustzijn. Wel is het lichaam een onmisbare conditie voor het bewustzijn om in de wereld te bestaan, maar Brunner geeft het positieve daarvan niet voldoende aandacht. De wisselwerking die er bij Brunner is tussen het subjekt en de wereld, bestaat vooral uit de beperking van het bewustzijn en van de vrijheid door het lichaam. Dat het psychische nivo van de mens slechts communiceert met de omringende werkelijkheid op niet-bewust nivo wil echter niet zeggen dat het dus niet constitutief zou zijn. Integendeel, ik denk dat onze menselijke psyche zowel actief als passief in de werkelijkheid staat en onze

bewuste kennis en vrijheid niet alleen negatief, maar vooral ook positief beïnvloedt. Ons lichaam communiceert met de omringende werkelijkheid op een wijze die mede bepalend is voor de vrijheid van de menselijke persoon. In dit opzicht wordt in Brunners filosofische antropologie de metafysische waarde van het menselijk lichaam niet voldoende uitgewerkt (zie ook pg. 65).

De medemenselijkheid

Paragraaf 1 Zelfbezit en medemenselijkheid

Het behoort tot de goede toon van de existentiële filosofie om zich met het probleem van de medemenselijkheid bezig te houden. Ik bedoel daarmee niet dat alleen het existentialisme zich het bestaan van de medemens realiseert. In de geschiedenis van de filosofie, zeker van de christelijke filosofie, zijn vele momenten aan te wijzen waarop het bestaan van de naaste impliciet en expliciet aan de orde werd gesteld. Zowel het leven van alledag als ook de belangrijke plaats van de naastenliefde maakten dat eigenlijk vanzelfsprekend.

Als filosofisch probleem heeft het bestaan van de andere mens de filosofen nooit zo bezig gehouden als vanaf de grondlegging van de fenomenologie en het existentialisme (vgl. Peter Kampits, Gabriel Marcel's Philosophie der zweiten Person, München 1975). Tegelijk met de massificatie van de technische hulpmiddelen en de opkomst van de grote mensenmassa's in de officiële geschiedenis van de wereld is de 'medemens' ontstaan, de socius van de sociologie. In de theologie en in de kerken zien we een aarzeling om te kiezen tussen het begrip 'naaste' en 'medemens' (bijv. Waldemar Molinski, in: Sacramentum Mundi VIII, Bussum 1969, 291-292). Paul Ricoeur heeft er op gewezen dat het alternatief: medemens of naaste, niet juist is. We moeten proberen de medemens en de naaste samen te begrijpen als twee dimensies van dezelfde geschiedenis, als twee gezichten van eenzelfde liefde. Als we de theologie van de medemens herleiden tot een theologie van de ontmoeting doen we tekort aan de fundamentele betekenis van Gods heerschappij over de geschiedenis (34). Er is dus wel verschil tussen de begrippen 'medemens' en 'naaste' bij Ricoeur. De medemens is de mens van de instituties en de sociale kontekst, de naaste is degene die ik in feite ontmoet. Dat kan best de mens van de institutie zijn, maar ook iemand anders.

Bij Brunner is het thema van de medemenselijkheid belangrijk. Zonder medemenselijkheid kan hij zich de mens niet denken. Er is geen zelfbezit zonder medemens, en geen medemens zonder zelf. Brunners kritisch realisme brengt hem tot het erkennen van de medemens. Deze is fenomenologisch niet te ontkennen. De menselijke persoon is wezenlijk medemens. Het mede-zijn is met

het persoon-zijn gegeven (35). Het is de metafysische grondslag van de medemenselijkheid die in de sociologie aan de orde is. We zagen dat wij het persoon-zijn en het medemens-zijn in de andere mens in die mate meer ervaren als we bereid zijn de ander positief te erkennen (Deel I. B. hfd. 2 par. 1).

De ontmoeting met de andere mens kent vele gradaties. Ook onze persoonskennis kan verschillende intensiteit bezitten. Volgens Brunner is de naastenliefde de hoogste vorm van beleefde medemenselijkheid. Dat is de totale erkenning van de unieke individuele menselijke persoon (36). Telkens als de ene mens de ander tegenkomt is die erkenning enigszins aan de orde. Hierin ziet Brunner de metafysische grondslag van de ethiek (vgl. G. Maertens, Geloof en moraal, in: Ethische vragen voor onze tijd, Antwerpen 1977, 21-26). De zedelijke imperatief behoort tot de zijnswijze van de persoon (37). De mens als geestelijke persoon is de laatste instantie waarop al ons handelen is gericht. Toch is het persoon-zijn van de mens, of met Scheler concreter gezegd, de persoonswaarde van de mens, slechts een voorlaatste gegeven, stelt Brunner. De mens is immers geschapen. "Ihre Letzttheit ist eine geschenkte Letzttheit" of "ein vorletztes Letztes" (GrPh. 248). Niet het schepsel maar de Schepper is uiteraard de laatste instantie. Het gericht staan op God als die laatste instantie noemt Brunner religie. "Die dem absoluten Sein Gottes entsprechende Anerkennung ist die Religion" (briefwisseling 11-9-1979).

Dat de medemenselijkheid en de naastenliefde de twee gezichten zijn van eenzelfde liefde (Ricoeur) zegt Brunner op een andere manier. Hij stelt dat wij iedere naaste moeten erkennen als persoon (38). Natuurlijk gaat de opdracht tot medemenselijkheid en naastenliefde verder dan de erkenning van de socius als geestelijke persoon, maar deze erkenning is een eerste vereiste. Het gaat in de ethiek om het bevorderen van het zelfzijn en daarmee van het mede-zijn van de persoon. Die bevordering van de zelfverwerkelijking van de persoon vindt haar hoogtepunt in de volmaakte liefde. Dat zelfbezit en medemenselijkheid op elkaar zijn aangewezen is de ontologische grondslag van de ethiek.

Paragraaf 2 Individu en gemeenschap

De menselijke persoon is een gemeenschapswezen. Individualiteit en gemeenschappelijkheid zijn twee aspecten van het ene menselijke zijn van de konkrete mens (39). Het zijn van de gemeenschap moet niet gezocht worden buiten het bestaan van de konkrete individuele persoon. Vanaf het begin staat het individu in geestelijke openheid gericht op de medemens. Deze openheid en deze kunst om het andere in zich op te nemen is een kenmerk van de geest. De stof kan dat niet. "In der Sprache kommt diese Besonderheit des menschlichen Selbstseins deutlich zum Ausdruck"

(Geschicht.118). Taal is altijd taal van de gemeenschap. De taal is het middel tot intermenselijke verhoudingen. Welnu, met de taal is ook de geest van de mens opgenomen in een voortdurende historische ontwikkeling, en ook de gemeenschap zelf.

Omdat taal altijd taal van een gemeenschap is, is de wederzijdse openheid van de mensen voor elkaar, de mogelijkheid om elkaar te beïnvloeden, in de gemeenschap het grootst. Er is immers een grotere kans op onmiddellijk begrip, er is "eine gemeinsame geistige Luft" (Geschicht.119). Zonder gemeenschappelijke taal geen gemeenschap, geen openheid en wederzijdse beïnvloeding. Dat daaruit belangrijke dingen voortvloeien voor opvoeding en didaktiek spreekt vanzelf.

Door de genoemde openheid en beïnvloeding ontstaan in de gemeenschap onbewust bepaalde duurzame houdingen. Hoe dichter deze houdingen bij de persoonskern liggen des te groter is hun werking. Tegelijk beperken deze duurzame gemeenschappelijke houdingen de mogelijkheden van de afzonderlijke handelingen der individuele mensen. Daardoor ontstaan reacties en tegenstellingen in de gemeenschap. Voor buitenstaanders blijft echter de gemeenschappelijkheid der grondhoudingen het eerste dat in het oog springt (40).

De gemeenschap bestaat dus bij de gratie van de openheid der leden voor elkaar. Die openheid is het werk van de geest, niet van de stof. Behalve de geest werkt in de gemeenschap echter ook het biologische aspect. De mens is een geestelijk-psychisch-biologisch wezen. Het geestelijke bestaat in de mens en in de gemeenschap niet zonder het stoffelijke, het dingmatige. Het psychische en het biologische zijn echter veel minder begiftigd met mogelijkheden dan de geest van de mens. En toch proberen beide het geestelijke aspect van de mens te overwoekeren, in te perken. In plaats van de openheid gaat dan in de gemeenschap de geslotenheid, de verdediging tegen alles wat anders is, prevaleren. Het andere wordt dan het vreemde, het tegengestelde, het mindere. In plaats van groeiend wereldburgerschap ontstaat dan 'etnocentrisme' (Landmann 1976, 21-24). Zo toont ook in de gemeenschap het psychisch aspect zijn dubbele gezicht van mogelijkheid en tegelijk beperking van de menselijke geest (Geschicht.122). Het psychische nivo van de gemeenschap geeft een gevoel van warmte en saamhorigheid, en tegelijk het gevoel van vreemdheid ten opzichte van alles wat niet tot die gemeenschap behoort.

Brunner wijst op een nog ander mogelijk gevolg van het psychische moment in de gemeenschap. Als het psychische nivo niet meer voldoende wordt beheerst door de geest en als het de leiding van de geest overneemt, ontstaat de menselijke kudde, de massa en de massamens. Het psychische nivo van de mens op zich heeft immers geen relatie tot de waarheidsvraag die de menselijke geest zich stelt (41). Maar de massa heeft ook niet de diepgang die in de echte gemeenschap aanwezig is.

De massa is onbestendig, trouweloos en ondankbaar. Als de psychische prikkel ophoudt valt de massa uiteen. Maar intussen kunnen gewetenloze leiders de massa gebruiken als een verschrikkelijk werktuig voor het bereiken van hun onmenselijke doeleinden. Aan de massa is immers de zelfkritiek vreemd (Geschicht 123).

Ieder individu is dus ingebed in de mentaliteit en in de psyche van de gemeenschap. Hij is zich daar nauwelijks of niet van bewust. Alleen als er een inbreuk wordt gemaakt op de eenheid en saamhorigheid is de mens zich van die gemeenschappelijke geestelijke oriëntatie bewust. Dat kan gebeuren als iemand dat gemeenschappelijke geestelijke nivo overstijgt door vanuit zijn eigen geestelijke oorspronkelijkheid iets nieuws te brengen. In een gemeenschap gebeurt dat in feite voortdurend. De cultuur van de gemeenschap is iets levends. Maar elke overstijging door de geest van de individuele persoon gaat uit van die bestaande gemeenschappelijke geschiedenis (42).

Uiteraard is aan het wereldbeeld van de gemeenschap een langer bestaan beschoren dan aan dat van het individu. Niettemin kunnen culturen vergaan bijna zonder een spoor na te laten. Hoe dichtter de veranderingen en vernieuwingen in de gemeenschap gesitueerd zijn bij de menselijke geest, des te langduriger en grondiger zijn ze werkzaam, des te historischer zijn ze.

Ook ruimtelijk reikt de gemeenschappelijke geest veel verder dan de geest van het individu. Binnen de gemeenschappelijke culturele ruimte treft het individu overal dezelfde mentaliteit aan. Daarom voelt hij er zich overal gemakkelijk thuis.

De gemeenschappelijke mentaliteit bezit dus eigenschappen die haar ver uitheffen boven het individu. Dat heeft soms aanleiding gegeven tot vergoddelijking van de gemeenschappelijke geest. Men zag in de geest van de gemeenschap de zich verwerkelijkende absolute geest. Ook Hegel kende aan die geest zelfstandigheid (Substantialität) toe (Geschicht.131).

Het zal duidelijk zijn dat Brunner de gemeenschap niet ziet bestaan zonder overlevering. Omdat de mens wezenlijk in gemeenschap leeft behoort overlevering tot het wezen van de mens. De individuele mens heeft voor zijn eigen bestaan de overlevering nodig, precies zoals hij de gemeenschap nodig heeft. Daarmee is de mogelijkheid van geschiedenis gegeven als uitdrukkelijke herinnering aan het verleden. De overlevering van het gemeenschappelijke leven aan de kleine kinderen gaat tamelijk natuurlijk. Maar zodra de mens zelfstandiger wordt begint hij meer en meer zelf uit te maken wat hij van die overlevering zal opnemen of afwijzen. Aldus vindt er een schifting plaats van datgene wat uit de geschiedenis komt. Maar die schifting kan gebrekkig zijn, zoals al het menselijke. "Auch Irrtümer und vor allem Vorurteile werden weitergegeben" (Geschicht.124). Ook hier weer vermeldt Brunner de taal als het belangrijkste instrument van overlevering

en geschiedenis. "Die gemeinsame Sprache bedeutet ein gleich strukturiertes Welthaben" (Geschicht. 125).

De gemeenschappelijke geest nu blijft aan zichzelf gelijk door alle veranderingen en vernieuwingen heen. Ze blijft gericht op de oorspronkelijke gegevenheden uit de geschiedenis. Daardoor komt het dat het succes van een nieuw idee of een nieuwe aanpak van zoveel voorwaarden afhankelijk is, vooral van de tijd en van de middelen. Wat vandaag mislukt kan morgen toch tot resultaat voeren. Natuurlijk zijn in de gemeenschap de omstandigheden niet alleen bepalend. De oorspronkelijkheid van de individuele mens blijft de belangrijkste faktor bij vernieuwing.

Brunner wijst er ook op dat de gemeenschap kan optreden als surrogaat voor het eigen falen van het individu. Wat de vroegere gemeenschap heeft gepresteerd kan als alibi fungeren voor eigen tekortschieten. Zo hoeft men zichzelf niet te beschouwen als onkundig of middelmatig (43). Maar dit soort van houdingen leidt tenslotte toch tot zelfvervreemding.

Uit alles wat hierboven is gezegd over de gemeenschap moge duidelijk zijn dat de gemeenschap een belangrijke rol te vervullen heeft bij de zelfverwerkelijking van de mens. Maar daarover in een volgende hoofdstuk.

Paragraaf 3 De liefde

We zagen al dat de hoogste vorm van medemenselijkheid de liefde is. Door de liefde leren we de ander het beste kennen. Maar door de altijd aanwezige binding van de persoon met het lichaam kan de openheid van de persoon voor de andere mens, of ook voor God als de ander, niet volmaakt zijn. Daarom verschilt ook de mystieke godservaring met de godskennis in de eeuwige zaligheid - (Schrift. 210). In ieder geval is de volledige gemeenschap hier op aarde voor ons mensen onmogelijk. Ons medemens-zijn is gebrekkig. In de mate echter dat wij worden gedreven door de liefde voor de ander groeit de mogelijkheid van wederzijdse kennis en gemeenschap. De volledige mede-'menselijkheid' is slechts mogelijk in de gemeenschap met God, waarin ook al onze medemensen worden opgenomen (44). Hoe meer wij zijn opgenomen in de goddelijke liefde, des te meer erkennen we de persoon van de ander en diens vrijheid. Door deze opmerking laat ik vermoeden hoe de verlossingsleer van Brunner aansluit op zijn antropologie en mensbeeld. In de godsliefde komen zelfverwerkelijking en medemenselijkheid tot eenheid.

Voor het moment volstaat het met Brunner te benadrukken dat persoonlijke zelfstandigheid wezenlijk samengaat met medemenselijkheid (45). In de liefde ligt het ware zelfzijn.

Onze medemenselijkheid mag filosofisch wel vaststaan, de ethische realisatie ervan is echter een andere zaak. De beleving van

de medemenselijkheid wordt dikwijls verdrongen door een andere beleving, nl. die van onze lichamelijk bepaalde behoefte die deel uitmaakt van ons in-de-wereld-zijn (Schrift.260). Het langdurig gebrek aan voedsel kan dodelijk zijn. De zorg voor onze lichamelijke aanwezigheid en welvaart eist bijna alle aandacht op. Zodoende treedt de lichamelijkheid op de voorgrond als het belangrijkste in het leven. 'Hinter dem In-der-Welt-Sein tritt darum das Mitsein zurück' (Schrift.261). Het geestelijke nivo van het menselijke en persoonlijke bestaan speelt dan nog slechts een bijkomstige rol, is nog maar een randgebeuren, dat zo nu en dan in het leven om de hoek komt kijken. Brunner heeft in 'Eine neue Schöpfung' aan dit thema een heel hoofdstuk gewijd (Schöpfung. 54-96). De mens heeft de neiging om de laagste nivo's van zijn bestaan en de daarbij betrokken waarden bovenaan te stellen en de hoogste persoonswaarden onderaan (46). Toch blijft de mens zich steeds herinneren dat de juiste rangorde der waarden een andere is en dat zijn 'Dasein' van nu een 'Sein-zum-Tode' (Heidegger) is.

Vanwege het belang van de medemenselijkheid in de hele filosofie van Brunner (zie ook de kenleer) noem ik hem een vertegenwoordiger van het personalisme (vgl. J. Lotz, Personalismus, in: LThK, Bd. 8, k. 292). In het personalisme staat de ik-gij-relatie centraal. Vanuit die intersubjectieve relatie proberen de filosofen de hele mens te verstaan om van daaruit hun licht te laten schijnen op de problematieken van het mensenleven. Kohnstamm, Buber, Scheler en Marcel zijn dan de namen die het eerst te binnen schieten. Zeker bij Kohnstamm kunnen we spreken van een bijbels personalisme (H. Hofstee, Het bijbels personalisme van Prof. Dr. Ph. A. Kohnstamm, Assen 1973). Ook Brunner fundeert, niet zozeer in zijn boeken, maar vooral in zijn theologische tijdschrift-artikelen, zijn personalisme op de H. Schrift, op het Nieuwe Testament.

De ik-gij-betrekking is de liefdesverhouding. In de liefde bereikt de mens de hoogste graad van menselijkheid. Hij komt uit boven de beperktheid van het IK, van het monisme (Husserl).

In onze eeuw is de filosofie van het personalisme een rijke gedachtenbron gebleken naast, en soms in strijd met, de Aristotelisch-Thomistische filosofie.

In het personalisme is de vraag naar de medemens niet een randprobleem van de filosofie. De vraag naar de medemens behoort tot de ontologie als eerste fundamentele filosofie (Kampits 1975, 12). In het personalisme kan de vraag naar de andere mens niet van de zijnsvraag worden gescheiden. We zagen in Deel I.B. dat bij Brunner onze kennis van de ander voor ons zelfbegrip en zijnsbegrip medebepalend is. Mijn eigen persoon en de persoon van de ander zijn niet te objectiveren. Niemand mag geobjectiveerd worden. Het personalisme is de wijsgerige habitus van het open denken (vgl. F. Boerwinkel, Inclusief denken, Hilversum 1966).

Het propageert de bereidheid om van de ander te leren, naar de ander te luisteren, zich te verplaatsen in de persoon van de ander. Het personalisme is ook voor de erkenning van de pluriformiteit van de waarheid. Op het terrein van de geesteswetenschappen heerst echter nog dikwijls de ban van de uniformiteit. Het personalisme is de filosofie van de doorbraak uit de wijsgerige eenzaamheid (Van Praag 1972, 83).

Bij Brunner ben ik de term 'pluriformiteit' niet tegengekomen. In zijn werken zijn echter voor de pluriformiteit vele bladzijden vrijgemaakt telkens als hij schrijft over de liefde tot de persoon van de ander. Zijn discussies met Kant, Husserl, Sartre en Heidegger geven steeds weer aan dat de norm niet de leer is, maar de persoon, niet de gedachtenconstructie, maar de werkelijkheid. Brunner heeft zich nooit laten intimideren door een wijsgerig stelsel. Eenmaal gekozen hebbend voor de fenomenologie komt hij tot zijn kritisch realisme in de kenleer en tot zijn personalisme in de ontologie. Op filosofisch terrein heeft hij zijn eigen weg gevolgd, voorzichtig maar vastberaden.

Op theologisch gebied is hij altijd op de achtergrond gebleven, in de schaduw van theologen als Rahner en Guardini. In vaktijdschriften publiceerde hij zijn theologisch werk. Een keer verscheen van die artikelen een bundeling: 'Vom Christlichen Leben' (1962). Het komt mij voor dat de pluriformiteit van het personalisme bij Brunner voor wat betreft de theologie is ingedamd door zijn trouw aan de kerkelijke richtlijnen van na de tweede wereldoorlog. Ook zal zijn gehoorzaamheid aan de superieuren in de Jezuïetenorde een rol hebben gespeeld. In Duitsland en in heel West-Europa voerde het centralistische denken en de uniformiteit de boventoon in kerkelijke kringen. Brunner heeft in de theologie niet op de bres gestaan voor de pluriformiteit, maar hij heeft ze wel zelf gerealiseerd in zijn filosofie van de geest. Zijn inzichten over de medemenselijkheid en de liefde, en ook zijn visie op het christelijke leven leidden daar vanzelfsprekend toe (47). Niet van de wet, van de schoonheid, van de natuur of van de autonome zedelijkheid kan de mens het heil verwachten, maar van zijn persoonlijk gevolg geven aan de oproep van God.

De gemeenschap maakt van de mensen een eenheid van leven en werken. In het algemeen stemt men met elkaar overeen. Maar de gemeenschap sluit de individualiteit en de verscheidenheid niet uit. De gemeenschap sluit ook het individuele antwoord op de individuele en gemeenschappelijke situatie niet uit, maar juist in. Gemeenschap is eenheid van het verschillende dat in het geheel van dezelfde bedoelingen en houdingen is opgenomen (48).

Het fundament van Brunners keuze voor de pluriformiteit wordt gevormd door zijn personalisme dat hij zijn hele wetenschappelijke leven heeft beleden. Pluriformiteit immers veronderstelt enerzijds individualiteit, anderzijds intersubjectiviteit. Vanaf de 'Grundfragen' (1933) tot en met zijn boek over Kant (1978)

heeft Brunner deze beide aspecten benadrukt als constitutief voor het persoon-zijn, voor het menszijn (48).

Dit hoofdstuk afsluitend denk ik te hebben aangetoond dat het medemens-zijn of de medemenselijkheid of, zoals Brunner soms zegt, de openheid, wezenlijk deel uitmaakt van ons menselijk persoon-zijn. De medemenselijkheid is onscheidbaar verbonden met onze persoonlijke individualiteit en zelfstandigheid. Het ene facet kan zijn volmaaktheid niet bereiken zonder het andere.

In onze gerichtheid op de wereld wordt de medemenselijkheid dikwijls in een hoek gedrongen, maar daardoor vermindert ook ons menszijn zelf.

De medemenselijkheid heeft als consequentie de erkenning van de oorspronkelijkheid en de uniciteit van de ander en zelfs de bevordering daarvan. Dan zijn we aangekomen bij de liefde als de hoogste vorm van medemenselijkheid.

Intussen is duidelijk geworden dat Brunners leer van de medemenselijkheid aansluit bij zijn kenleer die zegt dat de persoonskennis de hoogste vorm van kennis is.

Eveneens wordt ook hier echter de betekenis van het lichaam voor de gemeenschap tussen de mensen onderling, en vooral voor de liefde, door Brunner niet voldoende gewaardeerd. Hij benadrukt enerzijds de wezenlijke noodzakelijkheid van het lichaam voor de medemenselijkheid, anderzijds echter vooral de beperking van de medemenselijkheid juist door het lichaam. Brunner is aan een positieve uitwerking van het lichamelijkheidsaspect in de medemenselijkheid niet toegekomen.

De zelfverwerkelijking

Paragraaf 1 Begripsbepaling

De term zelfverwerkelijking is een omstreden begrip geworden. Ik denk dat dit komt omdat teveel wetenschappers en anderen dit begrip hebben opgenomen in hun theoretische bagage. Vanwege de onduidelijkheid of zelfs de wetenschappelijke onhoudbaarheid van dit begrip willen sommigen helemaal niet meer van 'zelfverwerkelijking' horen. Voor het eerst is me dit opgevallen in een artikel in *Verbum* (45, 365-381) van de hand van J. van der Ven en B. Wolters (50). Volgens hen komt het begrip zelfverwerkelijking voort uit een normatief mensbeeld. Dat vinden ze een bezwaar voor toepassing in de katechese. Bovendien achten zij het begrip in strijd met het democratisch beginsel van de gelijkwaardigheid der mensen. Verder impliceert het een groeimodel dat een te grote nadruk legt op de faktor aanleg. 'Het heeft de functie van een heilsleer, terwijl het ten onrechte als fundament van ethiek wordt beschouwd; het verdisconteert te weinig de structurele afhankelijkheid van de mens van de maatschappij; kortom, de term zelfverwerkelijking impliceert een ideologie' (*Verbum*, 45, 372-373). Daarom prefereren zij het begrip 'identiteitsontwikkeling'.

Bij de aangehaalde tekst wil ik enkele vragen stellen. Daarin zit tevens mijn kritiek opgesloten. Hebben de auteurs bezwaren tegen het begrip 'zelfverwerkelijking' als zodanig, of hebben ze bezwaar tegen de toepassing daarvan in de onderwijskunde? Is in functie staan van een heilsleer bezwaarlijk of is de heilsleer zelf bezwaarlijk? Tegen welk begrip 'zelfontplooiing' zijn de auteurs gekant? Op deze vragen krijg ik geen antwoord in het genoemde artikel. Daarvoor moet ik terecht bij het in de voetnoten aangehaalde artikel van H. Duijker in *Pedagogische Studien* (53, 358-373). Duijker heeft op verschillende gronden bezwaar tegen het gebruik van 'zelfontplooiing' in onderwijspolitieke stukken. Het gebruik van deze term komt voort uit de invloed van de humanistische psychologie vooral van Maslov. De auteur keurt het naturalistische groeimodel van Maslov af, evenals diens naturalistische ethiek en mensbeschouwing. Over wat een goed mens is kan psychologisch niet worden geoordeeld omdat de wetenschappelijke criteria ontbreken. Voor die criteria kunnen we niet terecht in de

wetenschappen, maar we moeten ons daarvoor richten tot een heilsleer, zoals bijvoorbeeld een geopenbaarde religie. Volgens Duijker kan dus een heilsleer wel degelijk maatstaven aanreiken om de kwaliteit van een menselijk leven te beoordelen. Maar de wetenschappen, zoals psychologie en sociologie, mogen nooit de pretentie van heilsleer bezitten op straffe van ideologie te worden. Bovendien is Duijker het niet eens met die psychologie van Maslov. Conclusie van de auteur is onder andere dat de school - en volgens hem conformeert ook de confessionele school in Nederland zich hieraan - dan ook niet de zelfontplooiing moet kiezen als doelstelling voor het onderwijs, maar konkretere en beperktere doelstellingen.

Voor wat mijn onderzoek betreft naar de filosofische inhoud van Brunners begrip der zelfverwerkelijking voel ik me niet gremd, maar wel gewaarschuwd tegen een eventuele ideologische toepassing.

In een werk van de wijsgeer-antropoloog K. Struyker Boudier met de titel 'Zelfverwerkelijking' wordt deze term gebruikt als verzamelnaam voor woorden als zelfontplooiing, zelfaktualisatie, menswording e.d. De auteur vindt dat de term te modieus geworden is.

"Reden van ergernis is de vaagheid die dit konsept (...) kenmerkt, zodra het is losgesneden van zijn theoretische en praktische samenhangen" (Struyker Boudier 1979, 7). Zijn boek is dan een bundel pogingen om die samenhangen te laten zien. Anders gezegd: een poging om een mensbeeld te ontwerpen dat niet losstaat van "de manier waarop mensen hier en nu hun zelfbegrip en idealen tot uitdrukking brengen" (a.w.13). Met Ricoeur constateert Struyker Boudier in onze cultuur vooruitgang van rationaliteit en tegelijk achteruitgang van zin. "De toenemende afwezigheid van doeleinden in een samenleving die haar middelen welhaast ongelimiteerd vermeerdert, is wel de diepste bron van ontevredenheid: deze kan met het ontwikkelen van nieuwe middelen niet overwonnen worden, wel met de bepaling van nieuwe doeleinden" (a.w.15). In de volgende bladzijden geeft de auteur een typologie aan voor een nieuw ideaal van menselijkheid zoals dit in de tegencultuur vage-lijk is waar te nemen.

Ik kan de voorzichtigheid van Struyker Boudier delen, maar ook de opdracht die hij formuleert, nl. te zoeken naar de verwoording van een nieuw ideaal van menselijkheid. Ik vind het oeuvre van Brunner daartoe een serieuze poging.

Tenslotte nog een aanhaling uit 'Zelfverwerkelijking' van Struyker Boudier: "Deze dominerende tendensen (van depersonalisering, J.L.) kunnen niet teniet worden gedaan door een beter personeelsbeleid, ook niet door verbeterde apparaten, maar alleen als mensen liefde het wint van de goddelijke verering die de mens voor de dingen heeft" (a.w.21).

De conclusie van het bovenstaande mag wel zijn dat het begrip

zelfverwerkelijking in de wijsgerige antropologie en godsdienst-filosofie wel mag worden gebruikt, onder twee voorwaarden voor wat betreft dit onderzoek. Ten eerste moet duidelijk kunnen zijn wat onder zelfverwerkelijking wordt verstaan. In dit hoofdstuk wil ik dat bij Brunner onderzoeken. Ten tweede moet ik uiterst voorzichtig zijn om de resultaten van dit hoofdstuk - dat geldt trouwens voor Brunners hele mensbeeld - toe te passen op het terrein van een andere wetenschap, zoals psychologie, pedagogie of didaktiek. Vooral in de didaktiek spelen veel meer invloeden een rol dan alleen het mensbeeld.

Intussen blijft het goed recht van het menselijke denken bestaan om zich in verschillende vormen en houdingen te realiseren, zowel positief-wetenschappelijk als menswetenschappelijk, zowel filosofisch als theologisch (51).

Paragraaf 2 Vrijheid en zelfverwerkelijking

Van zelfverwerkelijking is alleen sprake bij de menselijke persoon. Zoals van de medemenselijkheid, uit het vorige hoofdstuk, gezegd kan worden dat ze de hoogste vorm vindt in de naasten-liefde, die zich realiseert in de ontmoeting van twee menselijke personen, zo moet nu gezegd worden dat tot die naastenliefde slechts de menselijke persoon als subjeet verantwoordelijk is. Alleen de persoon kan ethisch of onethisch handelen. Zo kan ook alleen een persoon zijn eigen zelfverwerkelijking nastreven door er op te letten of zijn gedrag als doel slechts het binnenwereld-lijke welbevinden heeft, of ook de zelfverwerkelijking als per-
soon (StdZ.177,165).

Omdat het bij de zelfverwerkelijking altijd over de menselijke persoon gaat, bevinden we ons op het geestelijke nivo. Immers in de geest is de persoonskern van de mens gelegen. Welnu, de menselijke geest is, zoals we zagen, gebonden aan de psyche en het lichaam van de mens, maar evengoed aan de stoffelijke we-
reld. De menselijke geest komt in onze geschiedenis niet zuiver voor, bereikt zijn geestelijkheid nooit volkomen in de mens. Daarmee zal duidelijk zijn dat de volmaakte zelfverwerkelijking voor ons mensen hier op aarde niet haalbaar is. "Die Erfüllung kann nur jenseits der Geschichte liegen" (StdZ .177,172).

De mens kan iets doen aan zijn zelfverwerkelijking omdat hij zichzelf op vrije wijze kan bestemmen. Dat is bij de dieren niet mogelijk. Daar is geen vrijheid. Aan de mens toont de situatie meerdere mogelijkheden die hij echter niet tegelijk kan realise-
ren. In vrijheid moet hij zijn keuze doen. De veelheid van mo-
gelijkheden is eveneens slechts gegeven door de menselijke vrijheid. Het dier heeft geen veelheid van mogelijkheden. Reeds bij het be-
vredigen van de eerste levensbehoeften blijkt de vrijheid van de mens die berust op zijn zelfstandigheid. In de luxe overstijgt hij

de levensbehoeften (52). Voor de mens betekent zelfs dat overbodige meer dan het strikt noodzakelijke. In dat méér zit hem juist het typisch menselijke.

De mens wil niet aan de druk van de natuurkrachten blootstaan. Hij wil zelf zijn leven inrichten. Hij wil zichzelf bepalen. Hij wil leven volgens zijn eigen ideaal van wat het bestaan (Dasein) is. Maar zijn gebondenheid aan de natuur verhindert hem dat. Hij is geen zuivere geest. De menselijke natuur stelt haar eisen. De mens streeft ernaar die eisen zo na te komen dat hij toch nog gelegenheid heeft iets anders na te streven dat ook om vervulling vraagt. Zonder de vervulling daarvan schijnt het leven zinloos. Zo probeert de mens steeds de speelruimte voor zijn vrijheid te vergroten. Zijn zelfbepaling gaat steeds verder, maar vanuit zijn zelfzijn als persoon. Hij wil waarlijk mens zijn. Maar de natuur geeft hem die speelruimte niet (Geschicht.9), integendeel. De mens moet die ruimte voor zichzelf steeds weer opnieuw bevechten tegen de druk van de natuur in. In de natuur bouwt de mens aan zijn cultuur (53). Iedere mens bezit cultuur, omdat hij zich niet tevreden stelt met het gehoorzamen aan zijn instinctieve driften. Die cultuur is zo belangrijk dat ook de categorieën waarmee hij de natuur begrijpt, eigenlijk alleen maar voor de cultuur gelden.

Maar ook in de mens is de natuur aanwezig. Deze kan slechts moeilijk doordrongen en doorlicht worden door de menselijke geest. De mens stelt dikwijls daden die meer onvrij dan vrij zijn. Dan is de mens niet zichzelf, ofschoon die daden zijn daden zijn. Aldus is de mens van zichzelf vervreemd. De zelfvervreemding behoort tot het wezen van de mens, net zoals het streven naar de zelfverwerkelijking van de menselijke geest. De zelfvervreemding is de keerzijde van de zelfverwerkelijking. Ze is de in de hele mensheid en geschiedenis werkende kracht die verder reikt dan de wanverhouding der produktiefactoren (Marx). Ze gaat zelfs zo ver dat ze de zelfverwerkelijking en de wegen erheen vertroebelt. Deze blijft als ideaal en verlangen bij de mens wel bestaan, maar de mens zoekt de vervulling dikwijls op manieren die niet op het nivo van het doel liggen. De mens zoekt dan zichzelf te verwezenlijken op het benedenpersoonlijke nivo dat nooit tot zelfverwerkelijking kan leiden (54). De mens kiest voor schijnoplossingen, omdat ze gemakkelijker te bereiken zijn dan de echte zelfverwerkelijking, die immers nooit volkomen zal plaatsvinden in de tijd. De geschiedenis geeft er de bewijzen voor. Er zijn duidelijk twee stromen in de geschiedenis: enerzijds de stroom van het natuurlijke en daarmee de ontkenning van het ware zelfzijn; anderzijds de stroom van het geestelijke die het zelfzijn probeert te verwezenlijken. Beide stromen lopen in de geschiedenis echter niet naast elkaar maar door elkaar heen. Welnu, zoals natuur en geest in de ene mens samengaan, zo ook zelfvervreemding en zelfverwerkelijking (55).

Paragraaf 3 Zelfverwerkelijking als proces

De zelfverwerkelijking is de mens steeds als bovenbewust gegeven vooruit als de zin van alle handelingen. Ze is niet een doel in sensu stricto dat men onmiddellijk kan realiseren. Dat kan met het zelfzijn niet. Het is ondingmatig. Ons onmiddellijke handelen en streven is dingmatig, dus altijd een omweg, en daarmee de grond van de geschiedenis en de cultuur.

In het menselijk bestaan is het gericht zijn op de toekomst een wezenlijk gegeven, een existentieel (Heidegger). Brunner zegt: "Der Mensch strebt immer von der gegenwärtigen Lage weg zu einer andern, die eine bessere Verwirklichung seiner selbst, ein vollkommeneres Selbstsein verspricht" (Geschicht.12). De toestand van het nu wordt gezien in het licht van de toekomst, van de zelfverwerkelijking. Ze wordt eveneens begrepen vanuit de ervaringen van het verleden dat het heden medebepaalt. Bij de mens is de invloed van het verleden niet mechanisch, maar afhankelijk van de bevestiging of de ontkenning van de mens. In het heden van de zelfverwerkelijking zijn zodoende het verleden en de toekomst aanwezig. Brunner verwerkt hier de filosofie van de tijd van Heidegger (Sein und Zeit). Deze filosoof leert ons dat de tijd eigenlijk niet meetbaar en objectiveerbaar is. De tijd is er niet zonder de mens, maar evenmin de mens zonder de tijd. In de tijd wordt de tegenwoordigheid van de mens aan de werkelijkheid zichtbaar. Onze bestaanservaring, ons streven naar het zelfzijn tesamen met anderen is een tijdservaring (vgl. Bakker 1977, 226 ev.).

Bij de zelfverwerkelijking is geen stilstand mogelijk. Stilstand is achteruitgang, zowel individueel als gemeenschappelijk. Het proces van zelfverwerkelijking van de individuele persoon is aangewezen op en ook verantwoordelijk voor het gebeuren van de gemeenschap. We kunnen ook zeggen dat de zelfverwerkelijking complementair is. Het is een complementair proces. Het kind, de volwassene en de oude mens zijn telkens op een andere wijze aangewezen op de gemeenschap voor hun proces van zelfverwerkelijking. Ze zijn ook telkens anders verantwoordelijk voor dat proces bij de overige personen van de gemeenschap. Als de persoon en de gemeenschap hun geestelijke inspanningen staken en zich tevredenstellen met de natuurlijke toestand krijgen de natuurlijke neigingen en krachten het overwicht. Dan ontstaan er wantoestanden. De natuur werkt immers vanzelf, buiten de beslissingen van de mensen om, in tegenstelling tot het geestelijke leven dat altijd een zekere tucht veronderstelt.

De geest kent geen stilstand, integendeel. In de mens is er niets beweeglijker en veranderlijker dan de geest. Hoe hoger het zijsnivo des te beter is het in staat bewegingen en veranderingen te ondergaan zonder te vergaan (StW.456) Van de ons bekende zijnden kan juist de persoon zich het meest veranderen, terwijl ze toch altijd dezelfde blijft. Nog sterker uitgedrukt:

"Nur durch ständige Änderung wird der Mensch er selbst" (StW.457). Sterke persoonlijkheden zijn zij die zichzelf tot in hun diepste persoonskern hebben omgevormd. De persoon verandert zichzelf weliswaar aan de hand van de levensgebeurtenissen, maar zij ondergaat deze niet passief. Zelfs de heftigste schokken komt zij teboven en weet ze ten goede te keren, in de richting van haar eigen ontwikkeling. Anders gezegd: bij de mens staan zijn en worden niet tegenover elkaar. Trouwens zijn en worden zijn abstracties. Belangrijker is het te letten op de rangorde van de verschillende bestaansnivo's en hun manieren van worden en zijn. De menselijke persoon is eigenlijk de enige die zichzelf verandert. Al het andere wordt min of meer veranderd.

Zoals de tegenstelling tussen worden en zijn bij de menselijke persoon eigenlijk niet meer geldt, zo heeft ook de tegenstelling tussen gave en opgave, als het gaat over het leven van de mens, slechts relatieve betekenis. De eindige persoon is weliswaar geschapen; ze heeft haar bestaan niet uit zichzelf. Het bestaan is dus aan de mens gegeven. Maar toch moet die mens tegelijk zichzelf het bestaan schenken. Vrij moet de persoon zichzelf het bestaan geven, zichzelf verwerkelijken (StW.459).

De zelfverwerkelijking is de uitoefening en de realisatie van de vrijheid. Ze is onvoorspelbaar en origineel. Ze verwerkelijkt in de persoon wat tevoren niet, ook niet in aanleg, in de kiem, aanwezig was. Slechts op biologisch gebied is de nieuwhed betrekkelijk gering. Op stoffelijk nivo is de nieuwhed alleen maar uiterlijk. Welnu, omdat de menselijke persoon geen zuivere geest is speelt in zijn vrije handelen ook de faktor aanleg een rol (Geschiedt.13). Maar zelfs die aanleg wordt door de geest op nieuwe wijze verwerkelijkt, zoals het voorbeeld van de taal ons leert. De mens heeft als aanleg het gebruik van de taal, maar als individu spreekt hij die gemeenschappelijke taal op een eigen persoonlijke wijze, zoals nog nooit iemand die taal gesproken heeft en spreken zal.

Natuurlijk is de menselijke vrijheid geen absolute vrijheid. "Alles in einem endlichen Seienden ist endlich, auch sein Personsein und seine Freiheit" (StW.459).

De mens is dus gave en opgave tegelijk. Dat is de geestelijke zijnswijze van de mens. Werde der du bist! Het aspekt van de opgave is machtiger dan dat van de gave. Het bestaan is aan de mens gegeven als opgave. Dat het bestaan opgave is komt door de geest, is daar een verdere consequentie van. Maar metafysisch komt het gegeven-zijn het eerst, en dan pas de opgave. Bij de cultuurdingen is het precies andersom: eerst de opgave, dan het gegeven-zijn. Het opgegeven-zijn en het gegeven-zijn liggen daar helemaal uit elkaar. Als het ding eenmaal gegeven is, klaar is, dan is het niet meer opgegeven.

Het persoonlijke in de mens is tegelijk gave en opgave (GrPh. 89-90, StW.460). Dat is in tegenspraak met ons zintuiglijk denken.

Iets is klaar of nog niet klaar, maar niet tegelijk klaar en niet klaar. De menselijke persoon is klaar en niet klaar tegelijk, gave en opgave tegelijk.

Dat in de menselijke persoon tussen gave en opgave geen tegenpraak bestaat is van groot belang voor de ethiek. In de menselijke persoon staan autonomie en heteronomie niet tegenover elkaar, zoals volgens Kant het geval is. De Schepper heeft aan de mens het bestaan gegeven als opgave. Dat betekent dat het recht niet alleen van de mens komt. Wel betekent het dat het recht, dus alle wetten, in overeenstemming moet zijn met het totale zijn van de mens als lichamelijke persoon. Maar die persoon heeft zichzelf niet het bestaan gegeven, hij is geschapen. De menselijke zedenwet is uitdrukking van de persoonlijke autonomie, en tegelijk van de heteronomie (StW.462). De allerhoogste autoriteit kan daarom nooit een mens zijn. Dat heeft Kant begrepen. Dat zou voor de anderen volledige heteronomie betekenen. "Aber dem Schöpfer, das heisst der absoluten Person, stehen wir nicht in der Weise als andere gegenüber wie andern Menschen" (StW.462). Aan de andere mens hebben we niet voortdurend ons bestaan te danken, maar aan onze Schepper wel. De mens is een geschonken oorsprong, geschonken initiatief, geschonken autonomie, geschonken opgave. Tot zelfs in de reinste liefde blijft dit zo. De geest is geschonken zelfbezit. De persoon is geschonken zelfstand. Het gegeven-zijn is in de benedenpersoonlijke nivo's duidelijker dan op het geestelijke nivo. Geboorte, stoffelijke wereld, groei en opvoeding is gave. Ze moeten de persoon gegeven worden.

Paragraaf 4 Zelfbezit en zelfverwerkelijking

Van de zelfverwerkelijking moet nog een ander facet naar voren worden gebracht. Brunner bespreekt dat facet als hij het heeft over natuur en wezen der zijnden (StW.488-547).

Het is een fenomenologisch gegeven dat in de menselijke persoon veranderingen plaatsvinden, terwijl juist het zelf van de persoon door de tijden heen gelijk blijft. Brunner spreekt hier uit wat door iedere fenomenoloog van het menselijk leven wordt geconstateerd in normale omstandigheden. Interessante kwesties kunnen dan ontstaan als de omstandigheden niet zo 'normaal' zijn. Wat bijvoorbeeld te denken in het geval van schizofrenie? Wat is de realiteitswaarde van het geloof in duivelse bezetenheid? Wat betekent filosofisch objectief de uitdrukking: deze mens is zichzelf niet (meer)?

We zouden hier aan Brunner moeten vragen welke de gronden zijn voor zijn fenomenologische aanname dat de persoon dezelfde blijft. Brunner zal daarop 'kritisch realistisch' antwoorden dat het bestaan van de ander een fenomenologische evidentie is. Met het probleem van de dubbelpersoon in een mens en met andere

gelijksoortige problemen heeft hij zich naar mijn weten nooit beziggehouden.

Volgens Brunner bestaat er een onderscheid tussen datgene wat mij gebeurt en datgene wat ik daarmee doe, tussen de veranderingen op zich en mijzelf. Bij alle veranderingen blijf ik toch mijzelf. Hier kunnen we spreken van echte duur, van echte zelfstand (StW.515).

Maar de zelfstand is geen stilstand. Ze moet zichzelf verwerken, bevestigen tegen de krachten die haar van zichzelf willen vervreemden. De mens is steeds dezelfde persoon van het begin tot het einde van zijn leven, maar wel steeds in verschillende graad, al naar gelang de sterkte van zijn zelfstand. "So bestimmt das Selbst sein Wesen immer wieder aufs Neue" (StW.516).

Van het menselijke zelf bestaat geen afgerond ideaal dat als voorbeeld kan dienen bij de zelfverwerkelijking, zoals bij de werktuigen. Ook het ideaal groeit, zoals het zelf, omhoog vanuit het verleden. Er bestaat geen toestand waarin dat ideaal van het zelf bereikt is. Ook is er geen stadium in het proces van zelfverwerkelijking in vergelijking waarmee de andere stadia slechts een tussenfase of een onwerkelijkheid zouden zijn. De mens is altijd mens. Ieder ogenblik is begin en einde, zelfbezit en zelfverwerkelijking tegelijk.

Ieder zelf bepaalt wat van wezenlijk belang is. Naarmate het meer gerijpt is zijn de uiterlijke gebeurtenissen minder wezenlijk. Ze laten zich gemakkelijker door het zelf beïnvloeden en op diens spoor zetten. Voor een oppervlakkig levend mens nemen uiterlijke gebeurtenissen een zeer wezenlijke plaats in. De gebeurtenissen bepalen die mens. Alles wat gebeurt is dan belangrijk. Voor een innerlijk gerijpt mens bestaat er een grote geleding in de belangrijkheid der uiterlijke gebeurtenissen. Het begrip van de mens aangaande zijn persoonlijke zelfverwerkelijking bepaalt de rangorde der waardennivo's in zijn leven. Deze kan met de objectieve orde in overeenstemming zijn of niet. Het wezen van de persoon blijkt dan uit zijn houding ten opzichte van de verschillende waardennivo's. De innerlijk gerijpte persoon kent veel meer mogelijkheden zichzelf te zijn, zijn zelfverwerkelijking voort te zetten, dan de oppervlakkige mens die wordt meegedreven op de gebeurtenissen. Juist een sterk zelfbezit is voorwaarde voor mogelijke veranderingen.

Het proces der zelfverwerkelijking en de ontwikkeling van de gemeenschap verlopen niet volgens een natuurwetenschappelijke wet. Ze zijn niet mechanisch en eenduidig (StW.522). Ze hangen af van de houdingen en beslissingen der individuele personen. Voor een echte historische zelfbepaling draagt ieder mens zijn eigen verantwoordelijkheid.

Paragraaf 5 Zelfverwerkelijking en medemenselijkheid

Zoals we zagen is het zelf niet uit zichzelf, maar het is gegeven. Bovendien is het zichzelf niet genoeg. Bij het zelfzijn en bij de zelfverwerkelijking speelt de medemens een belangrijke rol. Zoals zelfkennis ontstaat door kennis van de medemens, zo ook zijn we ons bewust van onze zelfverwerkelijking doordat we die ervaren bij onze medemens. Alle mensen hebben het streven naar zelfverwerkelijking gemeen. Iedere mens heeft daarbij de ander nodig. Bij het kleine kind is dat duidelijk. Maar ook de volwassene is voortdurend aangewezen op de medemens (Geschicht.125). Hij wil in zijn zelfzijn geholpen, maar vooral aanvaard en bevestigd worden. Dat kan hij niet alleen.

De gemeenschap waarin de persoon leeft moet zijn streven naar zelfverwerkelijking erkennen en de vrijheid daartoe verschaffen. Dat ziet Brunner als een voornamelijk taak van de staat (Geschicht.128). De staat moet de werkgelegenheid scheppen. Deze vormt de speelruimte voor de zelfverwerkelijking van het individu tesa-men met de anderen (Geschicht.126) (56).

Bij het spreken, luisteren en begrijpen staat de ene mens open voor de ander. Hij is voor zijn zelfverwerkelijking op de ander aangewezen. Hij verwerkelijkt zichzelf slechts door en in het me-dezijn met anderen. Het streven naar zelfbezit en zelfzijn verbindt de mensen fundamenteel met elkaar en maakt wederzijds be-grip mogelijk.

Het jonge kind wordt gevormd door de geestelijke wereld van de gemeenschap waarin het leeft. Voordat het kind tot eigen beslissingen in staat is heeft de mentaliteit en de geschiedenis van de gemeenschap de jonge mens bepaald. De volwassenen hebben aan het kind hun wereld doen kennen. Maar ze hebben ook hun houding tegenover de wereld aan het kind overgedragen. Als het goed is heeft het kind geleerd dat het de ander kan begrijpen door zich te plaatsen op het standpunt van de ander en vanuit die plaats de wereld en de mensen te bekijken. Het leert dan die visie te vergelijken met zijn eigen visie als het die heeft. In een gesprek tussen twee mensen gebeurt dat voortdurend. "Selbstoffenbarung und Verstehen sind grundlegende Wirklichkeiten des menschlichen Seins. Sie verbinden die Menschen untereinander" (Geschicht.15). De ander moet zich ook laten kennen; hij moet zich openbaren om begrepen te worden. Maar dat hangt helemaal af van hemzelf. Zijn verhouding tot de werkelijkheid en tot de andere personen is zijn eigen aangelegenheid. Zonder zijn toestemming kan niemand tot het zelfzijn van de mens doordringen (zie Deel I.B.).

Bij de zelfopenbaring is het geestelijke het meest bepalend. Als de geest in beweging komt neemt hij in zijn werking de psyche en het vitale leven mee, zoals bij het spreken. De zelfopenbaring van de mensen aan elkaar is nooit volmaakt.

Vandaar dat convergentie vereist is bij het verwerven van persoonskennis. Maar voorwaarde voor het kennen van een persoon is erkennen dat deze een vrij zelfbezit is, m.a.w. streeft naar zelfzijn, en dat in hem de geest bepalend is. Dan pas is zijn spreken zinvol voor ons. Iemand begrijpen wil zeggen zijn doeleinden begrijpen. En in alle doeleinden is als meest fundamentele de zelfverwerkelijking aanwezig. Het erkennen van een persoon betekent zijn gerichtheid op de zelfverwerkelijking erkennen (Geschiedt.16). Elke zingeving heeft in het mensenleven betrekking op de zelfverwerkelijking. In dit gemeenschappelijke streven, dat ieder voor zichzelf moet realiseren, zijn de mensen met elkaar verbonden. Dat is een geestelijke band. Ieder kan daarbij de ander van dienst zijn. Ieder kan op de ander een beroep doen. Menselijke persoonskennis is alleen mogelijk als men de vrijheid en zelfstandigheid van de ander erkent, en daarmee ook rekening houdt.

De benedenpersoonlijke nivo's in de mens willen de ander voor zichzelf gebruiken, behandelen als een ding dat dient ter bevrediging van eigen behoeften. Dingen eisen geen erkenning, dingen willen niets. De mens kan ermee doen wat hij wil. "Jede Begegnung mit einem Menschen ist darum eine Stellungnahme" (Geschiedt.17). Maar deze stellingname kan zich in verschillende graden van sterkte en uitdrukking voltrekken.

Door de oordelen van anderen over hemzelf leert de mens zich opnieuw kennen. Dan ziet hij zichzelf vanuit een nieuw gezichtspunt dat hijzelf nooit kan innemen, omdat hij aan zijn eigen lichaam gebonden is. Door de ander krijgt de mens toegang tot een nieuw facet van zijn geest.

Zelfkennis en vreemde kennis nu dekken elkaar nooit volkomen. De mens zou helemaal zichzelf zijn als zijn zelfkennis zou samenvallen met de kennis van anderen over hem, als hij door de ander werkelijk helemaal zou erkend en gekend worden en als hij werkelijk zou zijn voor wie men hem houdt. Maar nu dat niet gebeurt is de mens voor zichzelf een vraagteken; hij voelt zich in zijn zelfzijn aangetast en is onzeker (Geschiedt.17). Daarom verlangt iedere mens naar de bevestiging van zijn eigen opvatting over zichzelf in de erkenning van zijn medemensen. Het verlangen naar bevestiging door de ander behoort tot het wezen van de mens. Iedereen wil voor zijn omgeving betekenis hebben. Iedereen wil erkend worden in zijn mogelijkheden en prestaties. Uit de getuigenissen van de anderen over hem wil de mens de bevestiging halen dat hij werkelijk is zoals hij zou willen zijn en gelooft te zijn. In de erkenning door de anderen ervaart de mens zijn eigen werkelijkheid.

De grond van het verlangen naar erkenning ligt in het feit dat de mens zichzelf niet genoeg is, dat de mens niet genoeg in zichzelf gegrond is. Zijn zelfzijn is immers gegeven. Het zelfbezit geeft hem de macht te beschikken over al het andere. Maar het kan niet beschikken over zichzelf. Het kan zichzelf slechts

indirect beïnvloeden, via de omweg langs de anderen en de wereld. De zelfverwerkelijking is slechts mogelijk via de medemensen, in de erkenning door de anderen (Vgl. A. Terruwe, Geef mij je hand. Over bevestiging, sleutel van menselijk geluk, Lochem 1974).

Bevestiging door anderen kan niet worden afgedwongen. Ze wordt alleen gegeven, wederzijds. Als ik de ander tot erkenning wil dwingen ben ik bezig hem te gebruiken als middel. Dat kan wel lukken op de benedenpersoonlijke nivo's, maar niet op het nivo van de geest van de ander. Want de ander blijft zich dan in zijn eigen zelfverwerkelijking bedreigd voelen. Deze kan alleen op het nivo van de persoon echt worden gerealiseerd (Geschiedt.19). Dan is de ander een bron van zelfvervreemding. Terruwe zegt het aldus: "En het ergste is, dat, als de andere mens hem door de bevestiging niet tot beminnenswaardig goed geworden is, - dat hij hem dan is geworden tot een verwerpelijk kwaad. Dit kan hij niet liefhebben, integendeel hij verlangt het te verwerpen en te vernietigen" (1974,30). De bron van zelfvervreemding, de ander die weigert als middel behandeld te worden, wordt afgestoten en eventueel vernietigd. Dat gebeurt op kleine schaal tussen individuen. Dat zagen en zien we gebeuren op grote schaal in dictatoriaal geregeerde landen (57).

Dat de bevestiging door de ander kan lukken op benedenpersoonlijk nivo maakt Brunner duidelijk met als voorbeelden rijkdom, macht en roem (Geschiedt.20-21). Maar omdat deze het ware zelfzijn niet kunnen verwerkelijken stellen ze tenslotte teleur. Ze hebben toch in zoverre met de echte zelfverwerkelijking te maken dat ze soms een gevolg kunnen zijn van de echte zelfverwerkelijking. Maar ze zijn niet noodzakelijk gevolg, en daarom onzeker. Als rijkdom, macht en roem gekozen worden tot voornaamste doelstelling zijn ze niet in staat tot het zelfzijn te leiden. Zucht naar rijkdom kan nooit bevredigd worden en rijkdom zelf bevredigt ook niet, ofschoon de mens ernaar blijft verlangen en streven zolang hij de weg tot de echte zelfverwerkelijking nog niet heeft gevonden. Maar die weg is niet zo duidelijk zichtbaar. De resultaten van het geestelijk streven zijn niet zo zichtbaar voorhanden. Ze zijn geestelijk, ondingmatig. Daarom lijkt de geschiedenis van de mensheid soms alleen bijv.economische geschiedenis te zijn. De economie is een wezenlijke faktor in het mensenleven. Voor elke geestelijke activiteit zijn economische middelen nodig; zonder instrumenten kunnen we niet musiceren. "Aber deswegen alles Geistige als blosser Funktion des Wirtschaftlichen erklären, in der Kultur nur das Ergebnis der wirtschaftlichen Arbeit sehen, das heisst, die Musik Beethovens oder Mozarts aus den Instrumenten ableiten" (Geschiedt.22-23). Brunner breekt hier weer eens een lans voor de werkelijkheid van het geestelijke, voor de erkenning van het eigen nivo van de geest. Deze is sinds de filosofie van Kant minder vanzelfsprekend geworden.

De economie moet in dienst worden gesteld van de zelfverwerke-

lijking van de mens. Ze moet de menselijke vrijheid en mogelijkheden vergroten. Maar de strijd om de goederen der aarde leidt tot zelfvervreemding. Daarin heeft Marx gelijk, volgens Brunner. Maar dat is slechts één kant van de medaille. Het innigst zijn de mensen met elkaar verbonden op geestelijk nivo door hun streven naar de zelfverwerkelijking. De strijd komt voort uit de benedenpersoonlijke begeerten, uit het natuurlijke nivo van de mensen. We weten dat van elkaar; ook dat alle mensen op geestelijk nivo bij elkaar horen (58).

Ook voor de wetenschap van oorlog en vrede, de polemologie kan het mensbeeld van Brunner een vruchtbare invalshoek zijn. Het kan de mens duidelijk worden dat de ander eenzelfde recht op zelfverwerkelijking heeft als hij zelf. Als dat eenmaal is gebeurd, als de haat heeft plaats gemaakt voor de erkenning, dan kunnen zich van daaruit steeds betere relaties ontwikkelen.

De grootst mogelijke erkenning en bevestiging van het zelfzijn der anderen is de naastenliefde. Deze kan alleen worden opgebracht door degene die zichzelf volkomen bezit. Niet de uiterlijke economische en politieke wanverhoudingen vormen de oorsprong van de zelfvervreemding der mensen. Ze zijn er eerder het gevolg en het werkterrein van. Zelfvervreemding treedt op waar de mensen zoeken naar de zelfverwerkelijking op de benedenpersoonlijke nivo's van het menselijk bestaan.

Een ander gevolg van het onderschatten van de geestelijke werkelijkheid is het ontstaan van de massamens. Deze heeft volgens Brunner het moeilijkere streven van de geest ingeruild voor het gemak van het natuurlijk verloop der dingen. Diktaturen (alleen die ? J.L.) spelen daarop in. Maar tenslotte laat de mens zich nooit helemaal omvormen tot een volgzzaam natuurwezen. Diktaturen worden omvergeworpen.

In het proces van de zelfverwerkelijking komt de grootste tegenwerking niet van buiten de mens zelf. Volgens Brunner is de zelfzucht het grootste obstakel. Deze heeft ons IK vervalst. Dat is niet meer het geestelijke IK, maar het psychische zelfzuchtige IK (59).

De geest van de mens is gericht op de zelfverwerkelijking van de mens. Ze wordt daarbij gehinderd door de andere bestaansnivo's die ook streven naar hun verwerkelijking. Omdat nu de mens wezenlijk medemens is kan hij de zelfverwerkelijking op het nivo van de geest niet bereiken zonder de persoonlijke en geestelijke medewerking van de ander. Op de overige nivo's kan hij de 'medewerking' afdwingen. Op het nivo van de geest, waarin de persoonskern van de mens is gelegen, kan slechts de wederzijdse erkenning, of beter nog de liefde de verwerkelijking van de persoonskern dichterbij brengen. Hoe meer de ene mens de persoonskern en de zelfverwerkelijking van de ander erkent, helpt en liefheeft, des te meer realiseert hij zijn eigen zelfverwerkelijking, wordt hij zichzelf, heeft hij zelfbezit.

Brunner zal als christelijk filosoof een antwoord formuleren op het fenomenologisch geconstateerde probleem van de zelfverwerkelijking. Hij zal zich in zijn bijdragen over het christelijk leven intensief bezighouden met het probleem van de zelfzucht.

Voorlopig mag als conclusie van dit hoofdstuk gelden dat Brunner onder zelfverwerkelijking verstaat het streven van de menselijke persoon, dus vooral van de menselijke geest, naar het volledige zelfbezit en naar de volledige gemeenschap met de andere personen. Zelfbezit en medemenselijkheid gaan daarbij samen. Ze bevorderen elkaar of ze kleineren elkaar. Het ene kan niet zonder het andere. Tegelijk is duidelijk dat Brunner noch het totale zelfbezit, noch de totale medemenselijkheid, noch de volledige zelfverwerkelijking hier in dit leven mogelijk acht. Het tegengestelde van de zelfverwerkelijking is de zelfvervreemding die telkens dan optreedt als de mens van de zelfverwerkelijking verwijderd raakt. De voornaamste reden van de verwijdering ligt volgens Brunner in de mens zelf, dus in de menselijke geest. Als de mens zijn zelfzucht volgt en zichzelf probeert te verwerken op het benedenpersoonlijke nivo, vervreemdt de mens van zichzelf. Dat heeft tevens een vermindering van de medemenselijkheid ten gevolg. Anderzijds is zelfvervreemding ook aanwezig als de persoon slechts aan òf het geestelijke zelfbezit, òf de medemenselijkheid aandacht schenkt. In beide gevallen is van zelfverwerkelijking geen sprake. In de persoon veronderstellen het zelfbezit en de medemenselijkheid elkaar.

De menselijke transcendentie

Paragraaf 1 Verlies van transcendentie

Evenals bij het zelfbezit, de medemenselijkheid en de zelfverwerkelijking moet ook bij de transcendentie worden opgemerkt dat de meest volmaakte vorm daarvan te vinden is in de menselijke persoon. Bij het menselijke zelf hoort wezenlijk de transcendentie. Anders gezegd: het is de zijnswijze van het zelf dat het zichzelf overstijgt en dat het juist in die overstijging zichzelf is.

Brunner staat niet alleen als hij signaleert dat in onze maatschappij het gevoel en de waardering voor de menselijke transcendentie bijna afwezig is (60). Ook Kant constateerde een verlies van transcendentie, maar dan voornamelijk in de betekenis van het wegvallen van het morele handelen. Volgens Brunner is het juist vooral de schuld van Kant dat in de tijd na hem de transcendentie het zo moeilijk heeft.

Brunner heeft daar een belangrijk onderzoek aan gewijd (KWG 1978). Er heeft volgens Brunner een verschuiving plaatsgevonden in de menselijke kennis (61). Kant heeft uitdrukkelijk de natuurkundige kennis tot voorbeeld genomen van zijn filosofische onderzoekingen. In onze tijd beheerst de natuurkundige kennis de filosofie. De geestelijke werkelijkheid is verdwenen. In verband met de zelfverwerkelijking blijft de mens zich echter metafysische vragen stellen. Maar een antwoord dat op deze vragen wordt gegeven met behulp van de natuurkundige kennis moet natuurlijk falen. Het persoonlijke in de mens is niet zakelijk, maar subjectief. Kant heeft in zijn filosofie de menselijke persoon tekort gedaan.

Na Kant is de mens zichzelf kwijtgeraakt. De filosofie heeft haar kennis voornamelijk gericht op de dingen in de wereld, in plaats van op de mens en de medemens. Als de filosofie dan tenslotte toch niet om de medemens heen kan, gebeurt dat met de sinds Kant overgenomen zakelijke kennis. Zo wordt vergeten dat alle menselijkheid en iedere menselijke levenswijze gefundeerd is in de transcendentie, in de overstijging. Door een natuurkundige benadering van de persoonlijke bestaanswijze der mensen wordt de mens vernederd tot een lager nivo. Aldus komen de typische persoonswaarden, zoals ethische en religieuze waarden, niet meer aan bod (62).

Om verantwoord over de menselijke persoon te kunnen denken

en spreken vindt Brunner de convergentie of de synthese nodig. Deze is oneindig veel rijker dan de natuurkundige of zakelijke kennis. Dat is, kort weergegeven, de kritiek van Brunner op Kants transcendentale!!! methode

Ook Husserl spreekt van transcendentie. Bij hem is de 'transcendentale Subjektivität' het laatste restje zelfstandige werkelijkheid dat na de fenomenologische reductie en de epochè overblijft. "Le monde n'est plus qu'un cogitatum", zegt Brunner daarvan (PI.46). "Cette position absolue (de l'Ego transcendantal, J.L.) signifie qu'il n'y a plus pour moi de monde donné d'avance, ...", laat hij Husserl zeggen (PI.46, citaat uit Nachwort, p.559). Husserl heeft daarmee zijn fenomenologische vertrekpunten verloochend. Dat is idealisme; dat is solipsisme (Vgl. J. Desanti, Introduction à la phénoménologie, Paris 1976, 105-109).

Paragraaf 2 De transcendentie van de geest

Natuurlijk is voor dit onderzoek nu de belangrijkste vraag wat Brunner zelf verstaat onder de menselijke transcendentie.

Hij blijft bij de theorievorming over de transcendentie trouw aan de fenomenologie die hij beschouwt als fundament van zijn filosofie. Hij ziet dan dat de mens verder reikt dan zijn eigen lichaam. De transcendentie is aldus, onder andere, een bepaalde atmosfeer om het lichaam van de persoon heen. Brunner noemt dat "die atmosphärische Seinsweise der Person" (StW.159). In ons alledaagse leven speelt dat terrein om ons heen een zeer grote rol. In die atmosfeer leven in de eerste plaats onze geliefden. Maar evengoed zijn er in aanwezig de dingen die de mens bezit. Van het bezit der dingen hangt voor een belangrijk deel zijn vrijheid af.

De transcendentie is de bijzondere bestaanswijze van de geest. Het geestelijke is niet gebonden aan de ruimte, aan de dimensies van de stof. De zijnswijze van het geestelijke is een andere dan die van het stoffelijke. Dus ook de eigenschappen van dat bestaan zijn anders (63).

De transcendentie in het bestaan van de mens wordt veroorzaakt door de verbinding van het geestelijke met het vitale. In de menselijke persoon overstijgt het geestelijke het vitale en het stoffelijke, waaraan het niettemin gebonden blijft. De geest bezit een overschot ten opzichte van het vitale en het stoffelijke. Ze overstijgt de grenzen van het lichamelijke bestaan. Maar tegelijk moet de geest zich bewust blijven van de beperktheid en van het lagere bestaansniveau van het lichaam, er mee rekening houden en zich aanpassen, maar zonder zichzelf te verloochenen. Het hogere heeft het lagere nodig. De geest heeft de stof nodig. Maar de stof op zich let niet op het vitale leven of op de geestelijke verrichtingen van de persoon. En ook het vitale leven houdt geen rekening met de geest.

Wanneer nu het vitale leven van de mens door de geest wordt

meegenomen naar het onbekende, het onstoffelijke en onzakelijke, dan ontstaat de angst (64). Door de geest ervaart het menselijke vitale zijn zichzelf als 'Sein zum Tode' (Heidegger). Door de geest heeft het lichaam weet van zijn sterfelijkheid. Maar de geest zelf is niet 'zum Tode'. Het dier valt samen met zijn lichamelijk bestaan. Het leeft niet 'zum Tode'. Alleen de mens die zijn bestaan beperkt tot het vitale bestaansnivo leeft, overigens dankzij de geest, in angst voor de dood. In de mens is de geest het levensprincipe van het lichaam en van de psyche. Maar als levensprincipe is de geest in de mens soms medestander, soms tegenstander van het lichaam en van de psyche. De geest voert het lichaam en de psyche tot telkens andere en nieuwe situaties. Als in het mensenleven de zware last van het lichaam overheerst is er geen plaats voor initiatief en verandering. Maar als de geest te zeer overheerst, zonder rekening te houden met het lichaam, dan wreekt dat zich ook (65). De persoon verzuimt dan om in de konkrete situatie van tijd en ruimte zijn geest tot werking te laten komen. Zijn geloof in de ideale situatie belet hem te werken in de konkrete beperkte situatie. Zo offert hij niet alleen de werkelijkheid maar ook de geest op.

De transcendentie is dus gave van de geest aan de mens. Maar ze is tegelijk ook opgave (zie vorige hoofdstuk). Elke geestelijke werkzaamheid is gebonden aan het dingmatige, aan het zakelijke. De geest mag zich niet laten opslorpen of gevangennemen door het zakelijke. De ene persoon is in staat om bij de andere persoon onderscheid te maken tussen geestelijke leegte en geestelijke rijkdom in diens woorden en handelingen. Dat is mensenkennis. Of de ander ~~werk~~ maakt van de opgave tot transcendentie is inhoud van onze persoonskennis van hem.

Natuurlijk is alle menselijke kennis transcendent. Door kennis overstijgt de menselijke persoon zijn eigen beperktheid zonder zichzelf daarbij te verliezen. In zekere zin is kennis een deelname aan het zijn van het gekende. Maar het is een heel typische deelname die we niet mogen verwarren met andere vormen van deelname.

Onze kennis is een oergegeven dat niet tot een ander gegeven is te herleiden. We zouden het een anthropinon of een antropologische constante kunnen noemen. Immers alleen het wezen dat geestelijke kennis bezit van de persoon en de wereld om zich heen is in staat zichzelf en de dingen te bezitten. Geestelijke kennis is voorwaarde voor zelfbezit en ieder gewoon bezit (66).

Ook in het vitale leven bestaat er een zekere transcendentie (StW.165, Religion.137). Deze is beduidend geringer dan die van de geest. Het vitale leven overstijgt de stof waaraan het is gebonden. Het dier bezit meer mogelijkheden dan de stof. Het kan zichzelf bewegen. Het kan aanvallen of wegvlugten. Het kan een buit besluipen. De geest overstijgt het vitale leven; maar het leven overstijgt de stof. Toch vertoont het dierlijke, en zeker het plantaardige leven nooit

verschijnselen die verder reiken dan het zintuiglijke en het psychische. Het zelfzijn van de persoon ontbreekt. Ook de innerlijke afstand tegenover de wereld ontbreekt. Bij dieren en planten is het levensprincipe geen bezittend en verantwoordelijk zelf. Hun leven verlangt ook niet naar persoonlijke onsterfelijkheid (GrPh.129).

Ook in de stof vinden we nog een soort transcendentie (StW.165). Zo bestaat er de zogenaamde aantrekkingskracht. Een stoffelijk ding kan inwerken op andere stoffelijke dingen. Daardoor overstijgt het zichzelf. Maar het heeft daar geen weet van. Het kan ook geen afstand doen van die inwerking. Ook de stoffdingen reiken dus verder dan hun strikte grenzen. Het onderscheid tussen begrenzing en inwerking is volgens Brunner hier een pure aangelegenheid van onze kennis (StW.166); maar onze kennis juist in zoverre ze zintuiglijk is. Zintuiglijke kennis hoort bij het vitale leven en bij het levensonderhoud. Bij het vitale-organische leven horen tegenstellingen als innerlijk-outerlijk, eigen-vreemd. Dat is voor het levensonderhoud en het voortbestaan immers zeer belangrijk. Deze vereisen dat wij over de dingen zintuiglijk kunnen vervoegen. Vanuit de zintuiglijke kennis maken wij dan begrippen als 'zijnde' en 'substantie' en 'object' (zie ook Wildiers 1977, 396 ev.). Zowel op de stoffdingen als op de geestelijke realiteiten worden begrippen toegepast die in eerste instantie uit de sfeer van het vitale leven afkomstig zijn. Het gebruik van begrippen als 'substantie' en 'relatie' voor alle zijnsnivo's is dus niet zonder problemen.

Paragraaf 3 Transcendentie en relatie

De transcendentie is niets anders dan een bepaalde dimensie van het zijn waardoor de zijnden zich naar elkaar toewenden. Bij de mens is dat het kennen en het streven. De zijnden hebben onderlinge relaties (67). Ieder zijnde heeft in een bepaalde mate relaties met andere zijnden. De relatie is een algemene categorie van het zijn.

Op het nivo van de menselijke persoon is de relatie duidelijker dan op de andere nivo's. In Deel I.B. hebben we gezien dat de relaties tussen de personen het fundament vormen van alle andere relaties. De persoonlijke betrekkingen bestaan uit het zich inleven in, het zich overgeven aan de ander, het meevoltrekken van diens daden, het zich verplaatsen in het innerlijk van de ander. Er is dan geestelijke gemeenschap tussen de personen. Juist dan is de persoon helemaal zichzelf. Voor menselijke personen is juist typisch dat, hoe meer zij elkander kennen als persoon, als zelfstandige en onafhankelijke middelpunten van eigen en uniek bestaan, des te meer ze ook zelf zijn. De beste relatie tussen personen is daarom de onzelfzuchtige geestelijke liefde waardoor iedereen groeit tot wat hij kan worden (68). In de liefde voor de ander wordt iedere persoon helemaal zichzelf.

Maar de echte liefde en de echte tegenwoordigheid aan de ander zijn zo moeilijk omdat de benedenpersoonlijke nivo's in de mens zich juist daartegen verzetten. In volmaakte vorm is de liefde zelfs principieel onmogelijk, omdat onze geest gebonden is aan het lichaam. Wat de persoon beleeft is zowel geestelijk als lichamelijk. Het lichamelijke aspect van de beleving is strikt gebonden aan het eigen lichaam. Het menselijke zelfbezit enerzijds en de geestelijke relaties anderzijds staan dus bij de mens niet tegenover elkaar. Ze verminderen of vermeerderen zich juist met elkaar.

Een ander belangrijk aspect van de relatie tussen personen en zijnden is dat het initiatief tot de relatie helemaal afhangt van de persoon als subjezt. Substantie en relatie horen bijeen. Hoe meer substantie, des te beter de relatie. Zoals we zagen houdt Brunner de menselijke persoon voor de echte oorspronkelijke substantie (hoofdstuk 2, paragraaf 3).

De andere zijnden of personen zijn de terminus (ad quem) van de relatie, het eindpunt. Ook het eindpunt is wezensnoodzakelijk voor een relatie. Maar het eindpunt blijft steeds te onderscheiden van het uitgangspunt. Alleen het uitgangspunt, de persoon is actief, neemt het initiatief. Maar geen van beide verliest zijn onafhankelijkheid. De relatie hoeft ook niet wederzijds te zijn; ze is slechts afhankelijk van het uitgangspunt, van het subjezt. Bovendien brengt ze het subjezt niet in een afhankelijke positie van de ander. De relatie vindt haar bestaan immers niet in het eindpunt (terminus), maar in het uitgangspunt (fundament) (StW.178). Ofschoon de ander als terminus voor de relatie wezensnoodzakelijk is wordt het subjezt als uitgangspunt en fundament toch nooit afhankelijk van de ander of van de relatie. Hoe rijker aan initiatief het uitgangspunt van de relatie tussen personen is, des te onafhankelijker is het als subjezt. Anders gezegd: hoe meer de persoon zichzelf overstijgt, zichzelf transcendeert naar de ander toe, de ander liefheeft, des te meer is hij zichzelf, is hij zelfstandig, is hij zelfbezit.

God kan alle mogelijke betrekkingen hebben tot zijn schepsels, omdat het initiatief helemaal van zijn kant komt. Dit geldt slechts voor de persoonlijke God. Tegelijk blijft Hij de totaal onafhankelijke, de transcendente.

In de lagere zijnsnivo's is het uitgangspunt veel meer afhankelijk van de relatie. Het wederzijdse aspect in de relatie wordt veel belangrijker. Het meest duidelijk is dat bij de oorzakelijkheid van de stof. Die is altijd wederzijds.

Ook op het vitale nivo ligt het initiatief niet alleen aan de zijde van het subjezt. Het vitale bestaansnivo moet eerst worden aange-trokken, geactiveerd, verleid. Omdat de mens ook vitaal leeft is bij hem het initiatief niet alleen zuiver persoonlijk en helemaal subjeztief. "Selbst die reinste menschliche Liebe hat irgendeine, wenn auch noch so geringe Passivität in sich" (StW.179).

De menselijke transcendentie benadrukt zowel de substantie, het zelfbezit van de menselijke persoon, als ook het wezenlijke van de

relatie en de noodzaak daartoe. Beide aspecten versterken elkaar. Het filosofisch personalisme van Brunner verdedigt de eenheid van substantie en relatie, de eenheid van zelfbezit en relatie. De persoon is geen gesloten blok met scherpe kanten. Hij is atmosferisch en heeft ontelbare geestelijke dimensies (StW.184).

Paragraaf 4 Transcendentie en symbool

We zagen dat stoffelijke dingen nog een zekere transcendentie vertonen. Die transcendentie van het stoffelijke nu kan worden overgenomen door de mens. De mens laat dan het ding zichzelf overstijgen. De dingen verwijzen dan naar iets of iemand anders. Ze stellen dan iets of iemand anders voor. Dan wordt het ding een beeld of een symbool van iets of iemand anders. Het ding is niet uit zichzelf beeld of symbool, maar slechts door en voor de mens. De mens geeft aan het ding ook een vorm waardoor het ding zichzelf kan transcenderen. Dat is in zekere zin bij alle cultuurdingen het geval.

Dingen hebben een zekere duurzaamheid, een zekere substantie waardoor ze in de tijd blijven wat ze zijn. En toch is ook die duurzaamheid nog aan de mens, die het ding gebruikt, gebonden. "Diese Selbstidentität ist aber offenbar relativ auf das gebrauchende Selbst" (StW.66). Dingen hebben betekenis. Bij werktuigen is die betekenis hun bestaansreden. De mens verleent betekenis aan de dingen. Zo heeft hij cultuur gemaakt (69). Bij beelden en symbolen is het verlenen van transcendentie zeer duidelijk. Daardoor kan de mens zijn eigen transcendentie bewust en concreet beleven. Zoals het hier de dingen kan opvatten vanuit zijn vitale transcendentie, zo kan de mens dat doen vanuit zijn geestelijke transcendentie. Zo wordt het ding drager van hoogstaand geestelijk leven. De stoffelijke substantie dreigt zelfs helemaal achter de betekenis te verdwijnen. Toch mag bij de symbolen de stof zijn, zij het relatieve, zelfstandigheid niet verliezen (StW.115).

Beelden en symbolen wijzen boven zichzelf uit naar iets anders. Slechts de menselijke geest kan dat waarnemen. De transcendentie van bijvoorbeeld een godenbeeld is door mensen verleend. Volgens de primitieve mens echter zit de transcendentie in het beeld zelf (Religion.158). Door het beeld is de godheid aanwezig. Het is wel niet dezelfde tegenwoordigheid als van een mens. Beeld en godheid zijn niet gelijk. Maar toch is de godheid door het beeld aanwezig. Het transcendente en ook het vormeloze aspect van de godheid kan zo ondervangen worden (Religion.160).

Dat het ondervangen van de godheid door een godenbeeld zeer gebrekkelijk gebeurt voelt de primitieve mens wel aan. De volheid van het geestelijke vraagt daarom om meervoudige vormgeving. Dat is een van de verklaringsgronden van het polytheïsme (Religion.172).

Brunner stelt dat menselijke transcendentie behalve bron van

kennis en liefde ook nog bron van godsdienstigheid is (70). Hij heeft in zijn werk dikwijls laten zien dat religie ontstaat uit het transcenderen van belangrijke antropologische gegevens door de persoon (Religion. 200, 210, 222, 233, 246, 313, 315, 319, 324, 335, 342, 370; en vele plaatsen in Dreif, Chrileb, Schritt.). Dergelijke gegevens zijn bijvoorbeeld: tijd en duur, ruimte en feest, wereld en woord, macht en vrijheid, gezondheid, geluk en persoon. Deze werkwijze komt in de godsdienstfilosofie wel vaker voor (Rahner 1963, Welte 1965). Voor dit onderzoek zou het uitwerken van al deze antropologische gegevens en bijbehorende verschijnselen door Brunner wel interessant als objekt zijn, maar ons veel te ver voeren. Daarvoor is zijn oeuvre te groot geworden. Wel moge duidelijk zijn dat zijn filosofie van de menselijke persoon, dus zijn mensbeeld, zo consistent is en daarin tegelijk de persoon zo openstaat naar het andere, dat ook zijn theologie de structuur en de mogelijkheden (71) zal dragen van zijn filosofisch personalisme. Als godsdienst, en vooral christelijke godsdienst, met mensen van doen heeft, dan is het mensbeeld van een bepaalde tijd belangrijk voor de theologie en het Christusbeeld.

De filosofie van de geest

Paragraaf 1 De geest als centrum van Brunners oeuvre

In alle hoofdstukken van dit onderzoek zijn we het begrip 'geest' tegengekomen. In dit hoofdstuk wil ik proberen de belangrijke plaats die de geest in het hele oeuvre van Brunner inneemt meer expliciet te behandelen.

In de filosofie van Brunner neemt de geest plaats op het hoogste bestaansnivo van de menselijke persoon. In een persoonlijk onderhoud met mij noemde Brunner zijn filosofie "eine Philosophie des Geistes". Inderdaad is het bij Brunner de geest waardoor de menselijke persoon zich van de rest van de werkelijkheid onderscheidt. De geest is ook een werkelijkheid, maar van een heel eigen kwaliteit. Door de aanwezigheid van de geest is de mens een zelfstandig persoon. Persoon en geest zijn bij Brunner, als hij het heeft over de mens, bijna altijd omkeerbaar. Door de geest is de mens een persoon. Filosofie is niet mogelijk zonder de geest erbij te betrekken. De menselijke werkelijkheid wordt tekort gedaan als niet wordt uitgegaan van de geest. Alleen vanuit psychologische en natuurkundige begrippen is de mens niet te begrijpen. Om te herinneren aan het vorige hoofdstuk: de menselijke persoon overstijgt zijn lichaam en ook zijn psyche. We zijn hier in het middelpunt van het oeuvre van Brunner. Zijn vele boeken en bijdragen benadrukken voortdurend, en telkens in afwisselende arrangementen al naar gelang het onderwerp dat hij behandelt, het belang van de geest en het erkennen van de eigenschappen van de geest. De geest is van een ander nivo dan de psyche, dan het vitale leven van de mens, en dan de stof (StW, 161). Ook de menselijke kennis bestaat uit meerdere nivo's. Een filosoof die daar geen rekening mee houdt is vanaf het begin gedoemd in zijn filosofie tegenstrijdigheden op te nemen om de redelijkheid van zijn uiteenzettingen nog enigszins overeind te houden. Zoals bekend heeft Brunner discussies gevoerd met de filosofie van Husserl, van Sartre en van Kant. De genoemde auteurs kennen aan de geest niet de plaats toe die Brunner er juist wel aan toekent. Met hetzelfde wapen van de geest gaat Brunner ook de strijd aan met sommige denkresultaten van Heidegger, Bultmann (StdZ. 171, 161-175) en anderen.

Nu we duidelijk in het centrum van Brunners werk aangekomen

zijn is het uitermate belangrijk te benadrukken dat hij ook hier aan zijn oorspronkelijke fenomenologische vertrekpunten blijft vasthouden. Het terrein van de geest lijkt immers zeer geschikt om te leiden tot allerlei speculatieve verkenningstochten en bevindingen die geen vaste standplaats meer hebben in de menselijke werkelijkheid. In de filosofie van Brunner is dat soort speculatie niet aanwezig. De geest is bij Brunner (een categorie van) het persoonlijke zijn van de mens. Brunners geest is de menselijke geest die weliswaar de menselijke persoonskern vormt, maar die nooit wordt gescheiden van de eenheid met de psyche en het lichaam. Over de drie bestaansnivo's spreekt Brunner slechts vanuit de reële eenheid daarvan die door de mens wordt gevormd. Hij bestudeert de mens fenomenologisch (StW.24); hij laat het verschijnsel mens het objekt en het criterium zijn van zijn theorievorming (zie bijv. Scholastik 8,54). Het menselijke lichaam en de psyche delen in de uniciteit van de menselijke persoon, niet alleen individueel maar ook kwalitatief. Het is de geest die dat werk verricht. Dat is haar taak. Hoe sterker de persoonlijkheid, des te meer en beter zal dat psychisch en lichamelijk merkbaar zijn.

Brunner bestudeert dus de geest van de mens. Geen pure speculatie, maar fenomenologie. Maar deze is voor de filosofie slechts een eerste stap (CoHu.397). Bij ieder fenomeen horen bijvoorbeeld oorzaken en gevolgen.

Maar ook de visie van de traditie en van de grote filosofen spelen bij Brunner mee. Hij spreekt op het terrein van de menselijke kennis over convergentie (convergence, *Zusammenschau*). Maar ook de convergentie leidt niet tot uitputtende kennis; de menselijke kennis is nooit volmaakt. Met andere woorden: ook op het terrein van de filosofie zijn de onderwerpen "d'une richesse inépuisable" (CoHu.397).

Vanuit de fenomenologie, maar geholpen door de filosofieën van de traditie en de nieuwere tijd, komt Brunner met zijn eigen denkkracht tot convergentie over de geest, tot zijn filosofie van de geest.

Voor Brunner is het alleen mogelijk te spreken over de geest vanuit de traditie, nauwkeuriger gezegd, vanuit de geschiedenis van de christelijke filosofie (zie ook H. Buchner, *Geist*, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*. Bd. I, München 1972, 538). In de christelijke filosofie heeft het leerstuk van de geest steeds een belangrijke rol vervuld.

Volgens Brunner is dat echter een te bescheiden en onjuiste rol geweest. Maar laten we vaststellen dat de filosofen van de laatste tijd sinds Hegel aandacht besteed hebben aan de 'Phänomenologie des Geistes'. Natuurlijk ging het dan meestal over de menselijke kennis.

Brunner staat in de traditie van het personalisme als iemand die de menselijke geest tot beginsel maakt van de hele menselijke persoon, en niet slechts tot beginsel van de menselijke intussen door

de invloed van de mathematische en natuurkundige mentaliteit ge-atrofieerde kennis. We weten dat Brunners kenleer aan de persoons-kennis de voorrang verleent. De geest van de mens wordt onmiddellijk door de andere (geest van de) mens waargenomen (72).

Paragraaf 2 De erkenning van de geest

De geest openbaart zich in de omgang van mensen met elkaar. In het alledaagse leven komen de metafysische structuren van de werkelijkheid naar voren. Bij iedere ontmoeting en bij ieder gesprek vindt er een onmiddellijk geestelijk schouwen plaats. Daar bestaan vele uitdrukkingen voor volgens Brunner: geistige Schau, geistiges Vernehmen, innwerden (StdZ.176,575). Maar de betekenis is hetzelfde. Geestelijke werkelijkheden ervaart de mens onmiddellijk. Die ervaring is noodzakelijk voor het begrip ervan. Religieuze werkelijkheden bijvoorbeeld kan de mens niet begrijpen zonder ervaren te hebben wat het heilige is. Een volledige en uitputtende beschrijving ervan is onmogelijk. Maar het is onjuist deze werkelijkheid uit iets anders af te leiden.

Dat de mens tot erkenning, ervaring en begrip van geestelijke werkelijkheden komt is niet vanzelfsprekend. De stoffelijke werkelijkheid wordt wel vanzelfsprekend ervaren. Maar de ervaring en erkenning van het geestelijke spelen zich af op het nivo van de persoon, niet op dat van de lagere nivo's. De erkenning van de geestelijke werkelijkheid hangt dus af van de persoonlijke instelling en van de vrije beslissing van het subjekt.

Als iemand, tengevolge van zijn instelling, niet bij machte is om het geestelijke waar te nemen is hij snel geneigd om het te ontkennen. Een neutrale houding is in de geestelijk-persoonlijke aangelegenheden onmogelijk (StdZ.176,576). De moderne mentaliteit verlangt harde, objectief-verifieerbare bewijzen. Zulke bewijzen zijn inderdaad niet mogelijk in geestelijke aangelegenheden. Spreken daarover bestaat slechts uit benaderingen en verwijzingen. Het geestelijke kan niet beantwoorden aan de eisen van het stoffelijke.

Maar de geestelijke werkelijkheid heeft die bewijzen ook niet nodig. Ze is elastisch en geduldig genoeg om haar tijd af te wachten. Ze is zo machtig en belangrijk voor het mensenleven, dat zonder haar de tevredenheid, de vreugde en de vrede, waar toch alle mensen naar verlangen, niet mogelijk zijn. Alle vrije tijd en technische vooruitgang ten spijt, de mensen zullen niet gelukkiger worden als ze de geestelijke werkelijkheid niet kunnen of willen vernemen (StdZ.176,578).

Voor de toekomst van onze cultuur is het noodzakelijk dat de mensen weer oog gaan krijgen voor het geestelijke nivo in zichzelf, dat ze in staat zijn de geestelijke werkelijkheden waar te nemen (73). Dat inzicht moet bevorderd worden door bezinning, door stilte en meditatie, "damit die leise Stimme der höheren

Paragraaf 3 De creatieve geest

Het geestelijke is bij Brunner het tegendeel van vastgeroetheid. De geest uit zich vooral als initiatief. De geest brengt verandering, het nieuwe. Dat nieuwe ontstaat onopvallend in de menselijke geest, zomaar ergens (StW. 341). Hieruit blijkt de rijkdom van de menselijke persoon in vergelijking met de toenemende passiviteit van de andere bestaansnivo's die in de mens hun tol vragen van de persoonlijke oorspronkelijkheid (74). Maar het geestelijke op zich bestaat alleen in vrijheid en oorspronkelijkheid. Waar de vrijheid wordt onderdrukt verstart dan ook het geestelijke, ontstaan geen nieuwe initiatieven. "Die Neuheit ist darum ein Gradmesser geistiger Höhe" (StW. 341). Brunner verwoordt hier wat in de filosofische antropologie later wel meer aan de orde is gekomen. Hugenholtz spreekt in dit verband van "humane tijd" (P. Hugenholtz. Tijd en creativiteit, Ontwerp van een structurele antropologie. Utrecht 1972², 46). Dat is de tijdsvorm waarin de menselijke geest zich manifesteert; de tijd waarin de menselijke geest aan zichzelf ontspringt en in zelfgekozen vorm aan zichzelf verschijnt (idem).

Dat de mens slechts op gezette tijden tot initiatieven komt ligt niet aan zijn geest, maar aan de gebondenheid van de geest aan de vitale mogelijkheden van het lichaam. Daarom komt ons de geest soms voor als iets met een bepaalde aanleg. Maar op het zuiver geestelijke gebied bestaat zulke aanleg niet. In de geest vallen zijn en kunnen samen volgens Brunner (StW. 401). De geest is altijd actief, puur initiatief. Dat dit niet steeds tot uiterlijk zichtbare resultaten leidt komt op rekening van het menselijk lichaam.

De geestelijke macht van de mens reikt ver uit boven zijn vitale kracht. Ze kan zich daarin dan ook nooit volmaakt uiten. Toch heeft de geest het lichaam nodig. Maar het lichaam beperkt de arbeid van de geest. Het lichaam wil dingmatigheid, objectiviteit. De geestelijke macht van de mens wordt aldus in stukken verdeeld, geschematiseerd en verzakelijkt (StW. 416). Zo wordt slechts een enkele van de vele mogelijkheden van de geest werkelijk gerealiseerd. De menselijke geest kan altijd meer dan hij kan. Ook al worden niet alle mogelijkheden gerealiseerd, toch zijn het werkelijke mogelijkheden. De geestelijke macht van de mens doorbreekt als het ware steeds weer opnieuw de verworvenheden en zekerheden. Dan is het scheppende moment aangebroken, de 'humane tijd' (75).

Bij het realiseren van een van de vele mogelijkheden speelt de vrije keuze van de mens een zeer grote rol. De uiteenzetting die Brunner geeft over de vrije keuze, die op het eerste gezicht als een verarming geldt, beschouw ik als een toepassing van zijn filosofie van de geest (vgl. StdZ. 169, 81-92).

Bij de vrije keuze tot de realisatie van één mogelijkheid worden

de andere mogelijkheden opgeofferd. Dat lijkt een verarming. Maar voor degene die gericht is op één doel is het geen verarming. Alleen voor de mensen die geen richting kiezen en geen bepaald doel willen bereiken is het nemen van een beslissing een verarming. De echte menselijke macht ligt in de geest van de mens, in zijn persoon. Door de beslissing als daad van de geest komt de mens vrij van de aantrekkingskracht der veelheid van mogelijkheden. Hij stelt zich er juist tegenover. Door de echte vrije beslissing en keuze groeit de persoon. Na de keuze is de persoon sterker geworden, rijper aan mogelijkheden, niet in de breedte maar in de diepte. De verstrooiing houdt op, de verdieping begint. In de concentratie ballen de krachten van de mens zich samen (StW.418). De mens groeit als persoon. Zijn wereldbetrokkenheid wordt anders. Doordat de mens zijn geestelijke macht op één doel concentreert veroorzaakt hij tegelijk een hele reeks processen in de lagere bestaansnivo's (76). De oppervlakkige verstrooiing is daartoe niet in staat. Zo vinden er in de mens echte veranderingen plaats. Hoe dieper de oorsprong der veranderingen in de mens ligt, des te groter is de vereiste geestelijke macht. Natuurlijk moet het doel, waarop alle levensenergie van de persoon gericht is, diepte hebben. De werkzaamheid van de geest moet mogelijk zijn, moet speelruimte hebben tot ver achter de uiterlijkheden van het gestelde doel. De geest bezit immers onbegrensde groeikracht. Maar omdat de menselijke persoon een geïncarneerde geest is speelt de ervaring een grote rol. Daarom moet de mens ook geestelijk niet meer op zich nemen dan hij aan kan (StW.419). Soms kan de levenssituatie voor iemand die aan het begin van zijn ontwikkeling staat te grote taken met zich brengen en te veel inspanning vergen. Hij mag rustig met zijn nog geringe geestelijke macht al te zware opgaven afwijzen. Anderzijds vindt de mens met vele en diepe levenservaringen voldoende geestelijke diepgang in zichzelf. Hij hoeft niet meer zo te zoeken naar het nieuwe in de omgeving (77).

Maar natuurlijk verkeert de menselijke persoon nooit helemaal in rustig zelfbezit.

De in vrijheid genomen beslissing van de mens kan voor de benedenpersoonlijke bestaansnivo's iets inhouden en meebrengen dat boven hun eigenlijke vermogen uitgaat. Dan kan de geest ze slechts met moeite tot medewerking brengen (Geschicht.25). Bij de geest gaat het immers om doeleinden die van een ander nivo zijn. De lagere nivo's in de mens zijn daarom geneigd geestelijke beslissingen te laten liggen en aan andere personen over te laten. Dan wil die mens van anderen horen wat hij te doen en te laten heeft. Op deze houding van de mens zijn alle diktaturen gebaseerd. En daarom kunnen ze ook nooit standhouden. De menselijke geest is tenslotte niet te ketenen.

Paragraaf 4 Individuele geest en gemeenschap

De mens moet een ordening in zijn leven aanbrengen die overeenstemt met de metafysische gegevens der bestaansnivo's. De geest moet zichzelf blijven en al het andere in de mens sturen en leiden in dienst van de zelfverwerkelijking. Dat moet de geest doen. De andere nivo's beheersen hun eigen mogelijkheden niet. Ze kunnen uiteindelijk ook de geest niet beheersen.

Nu is ook te begrijpen dat alleen de echte vrije mens de ander waarlijk kan erkennen als persoon, omdat hij weet dat zijn eigen geest onkwetsbaar is (Geschiedt.26). Er is geen enkele angst meer in hem voor de ander.

Maar in feite wordt in onze maatschappij de betekenis van ons persoon-zijn niet meer of nauwelijks waargenomen. Onze bestaans-angst richt onze blik bijna uitsluitend op het dingmatige. De persoon zelf raakt buiten ons blikveld. De geest wordt niet begrepen. Ook niet in de filosofie (78).

Dat de mensen medemensen zijn kan nu als volgt worden uitgedrukt: het samenzijn van de mensen is een geestelijk samenzijn of het is geen menselijk samenzijn (79). In een vorig hoofdstuk (hfd.3) werd reeds over de wezenlijke medemenselijkheid gesproken. In het vorige deel (Deel I.B.) werd het gemeenschapsaspect van de menselijke kennis behandeld. In beide gevallen is het de menselijke geest waardoor die gemeenschappelijkheid wordt gerealiseerd. In de persoonskennis is er geen sprake van subjeet en objekt, maar van geestelijk samenzijn (StW.134). Soms benadrukt Brunner dat gemeenschapsaspect van de menselijke geest met de uitdrukking: objektieve geest (bijv. Geschiedt.118-133).

Maar dat is zeker niet de objektieve geest van Hegel. Bij Brunner is het de mentaliteit van een bepaalde gemeenschap op een bepaald moment van de geschiedenis, de tijdsgeest waarin ieder individu zichzelf herkent en van waaruit iedere vernieuwing vertrekt. De objektieve geest heeft geen echte 'Substanz', maar blijft steeds afhankelijk van de gemeenschappelijkheid der afzonderlijke personen. De individuele menselijke geest blijft de bron van de gemeenschappelijkheid en van de uniciteit van de menselijke persoon (vgl. Scholastik 9, 229-255). Zoals we weten definieert Brunner de mens als een spirituele en substantiële identiteit (CoHu.118). Nu we in onze tijd de menselijke persoon weer willen ontdekken moeten we daarvan uitgaan. Noch onze gemeenschappelijkheid, noch onze stofelijke wereldgebondenheid mogen zover gaan dat daardoor het individuele geestelijke zelfbezit uit het oog wordt verloren. We zouden anders ons talent voor de ontmoeting met de geestelijke werkelijkheid verliezen. Brunner heeft die blindheid trouwens reeds geconstateerd (ErUb.32).

Natuurlijk is voor de natuurwetenschappelijk en sociologisch ingestelde waarnemer het algemene en dus ook manipuleerbare in de mens het opvallendst en het belangrijkste. Maar we mogen de mens

niet daartoe beperken. Juist het unieke en individuele van de mens neemt toe naarmate het bestaansnivo hoger is. En op het terrein van de geest is het individuele het sterkst.

Welnu, om die hoge metafysische en geestelijke werkelijkheden te onderkennen is een bepaalde existentiële instelling vereist en deelname geboden met de personen en met de gemeenschap waar die personen deel van uitmaken. Als dat niet mogelijk is wordt de verleiding groot om te oordelen vanuit het eigen beperkte gezichtspunt. Meestal levert dat een valse beoordeling op. Op het terrein van de geest, dus van het menselijk-persoonlijke is er een zekere "connaturalitas, eine gewisse Gleichartigkeit im geistigen Sein" nodig (ErUb.47). Het moge paradoxaal klinken, maar om iemands individualiteit op zijn juiste waarde te schatten moet je zoveel mogelijk kunnen deelnemen aan de traditie en de gemeenschap waarin hij staat. Dat veronderstelt weer dat je verder kijkt dan slechts het stoffelijke en psychische nivo van de menselijke werkelijkheid. Natuurwetenschappelijke en psychologische kennis alleen scheppen geen gemeenschap.

Gebrek aan geestelijke interesse bij het individu leidt niet alleen tot verslapping en verkommering van de persoon, maar heeft ook invloed op het leven van de gemeenschap. Het verdwijnen van het creatieve moment betekent een bedreiging voor de geest. Het leven verliest dan zijn zin omdat die zin slechts voortkomt uit de geest. Iedere band met en verplichting aan de gemeenschap wordt dan ervaren als een beperking van de persoonlijke vrijheid.

Ik wil hier herinneren aan de kenleer van Brunner, vooral aan het belang dat hij hecht aan het juiste onderscheid tussen de verschillende kenvormen die de mens gebruikt om de werkelijkheid, ook de menselijke werkelijkheid, te vatten. Brunner staat in deze niet alleen (80). Het 'voortbestaan' van de menselijke geest in onze wereld is ermee gemoeid.

Paragraaf 5 Historiciteit en beperktheid

Elk bestaansnivo heeft volgens Brunner zijn eigen tijdsbeleving, zijn eigen duur. De geest heeft de hoogste vorm van duur. Dat komt tot uiting in de zelfstand van de menselijke persoon door alle veranderingen heen. Deze duur van het hoogste menselijke bestaansnivo is de grondslag van de geschiedenis en de cultuur. Het geestelijke kan immers door iedereen opgenomen worden. Dat is niet het geval met het stoffelijke. "So kann das Geistige von Mensch zu Mensch weitergegeben und durch ihre Gemeinschaft durch die Zeiten weiter lebendig gehalten werden" (ErUb.86). Door de geest is geschiedenis mogelijk (zie ook StdZ.169,355). De geest is het historische aspekt van de mens. Enerzijds gaat het historische het snelst voorbij, anderzijds blijft het juist. Vandaar dat in het geestelijke het onderscheid tussen oud en nieuw niet belangrijk is.

De overgeleverde geestelijke inhouden moeten door iedere mens altijd opnieuw worden opgenomen en eigengemaakt. Iedere opname is een volstrekt nieuwe daad. Het vreemde moet het eigene worden, telkens opnieuw. Waar de menselijke geest de ruimte krijgt komt het creatieve vanzelf tot stand. Het hoeft niet geforceerd te worden. Alleen in tijden waarin de geest is afgestomd en tot zwijgen gebracht, door het analytische denken (van de geest NB!) dat zijn perken te buiten gaat, ontstaat er een zucht naar steeds weer nieuwere en originelere dingen.

De zogenaamde vernieuwingen gaan echter niet diep, hun blijvende waarde is gering. Zo wordt het vervangingsproces altijd sneller. Er is niets blijvends meer. En ook de menselijke persoon wordt een 'monster zonder waarde'.

In een andere samenhang van gedachten (politieke theologie) heeft de theologe Sölle in haar boek *Stellvertretung* (1965) op hetzelfde euvel gewezen. Zij wijst op het onvervangbare karakter van de menselijke individuele persoon. Zij constateert dat in ons tijdperk de verwisselbaarheid van mensen en dingen is aanvaard (81).

Ook Brunner zal in zijn godsdienstfilosofie en theologie daarop ingaan en een antwoord proberen te vinden op dit ziekteverschijnsel van onze tijd. Het zal duidelijk zijn dat hij het geneesmiddel vindt in de erkenning van de geest. Voorlopig volsta ik met te wijzen op het belang dat Brunner voor het mensbeeld hecht aan de hogere geestelijke werkelijkheden als wezenlijke en blijvende grondslag van het mensenleven (ErUb. 87). We hebben gezien dat hij daartoe rekent de zelfstand of het zelfbezit en de medemenselijkheid van de mens. Dat zijn de twee aspecten van het ene geestelijke zijn. "Selbstsein und Gemeinschaft erhöhen sich gegenseitig" (CGGC. 22). Alleen het geestelijke kan werkelijk worden opgenomen door de menselijke persoon in echte vrijheid. Geestelijke toeëigening is opheffing van de vreemdheid. Dat is juist de grondslag van ons menszijn, dat wij het vermogen bezitten ons geestelijk in de plaats van de ander te stellen. Zo zijn het zelfbezit maar tegelijk ook het mede-zijn de hoogste geestelijke werkelijkheden van de menselijke persoon. En als zodanig nemen ze deel aan de duur van de menselijke geest. Echte menselijke liefde is dus geen kortstondige bevlieging, maar een geestelijke houding van lange duur.

Hoe belangrijk de gemeenschapsvormende functie van de zich op het hoogste metafysische nivo bevindende menselijke geest ook is, toch bestaan er grenzen voor de gemeenschap. Het menselijke leven is beperkt, de menselijke geest wordt begrensd. Ze kan niet over bepaalde grenzen heen. Dat heeft zoals we zagen volgens Brunner twee oorzaken. Het menselijk bestaan is contingent, de mens is en blijft schepsel. Als schepsel heeft hij zijn bestaan niet in de hand. De geest van de mens kan zich niet helemaal openstellen of geven aan de andere geest. In iedere gemeenschap blijft er altijd een laatste onbereikbare zelfstandigheid der individuen.

Het laatste restje menselijke gebrekkigheid en onzekerheid kan ook door de gemeenschappelijke liefde niet worden opgeheven. De tweede oorzaak is het feit dat de menselijke geest gebonden is aan het lichaam van de mens. Daarmee is het zich openstellen en de overgave aan de ander beperkt. "Die Leiblichkeit ist dabei wie ein Schleier, der offenbart, indem er verbirgt, und verbirgt, indem er offenbart" (CGGC. 24).

In de christelijke mystiek wordt volgens Brunner de beperktheid van de menselijke geest, als het gaat om gemeenschap, overschreden. Daar blijft de mens met zijn eigen geest niet alleen. Hij ontmoet de persoonlijke God en treedt met Hem in gemeenschap. Dat heeft een toename tot gevolg van zijn kundigheid om met de andere mensen in gemeenschap te komen (Schrift. 119).

Paragraaf 6 Heroriëntatie

Alleen de geest kan zich buigen over zichzelf. We noemen dat het zelfbewustzijn van de mens, voor zover het om kenleer gaat. In dit onderzoek van de geest bijvoorbeeld maken we daar expliciet gebruik van. Maar ook in het alledaagse leven is deze mogelijkheid van de geest altijd latent aanwezig. De geest is in staat haar eigen oriëntatie op de werkelijkheid te bezien en te herzien. De infrahumane werkelijkheid is niet goed of slecht, ze is neutraal in dit opzicht. Alleen door de menselijke geest wordt iets ten boze of ten goede gekeerd. De geest kan zich richten op het goede en op het kwade. Hij kan goede of kwade bedoelingen hebben. Hij kan gericht zijn op de liefde of op de haat. Hij kan zich laten overmeesteren door de andere nivo's in de mens of juist heersen over die bestaansnivo's. Maar telkens bezit de menselijke geest de mogelijkheid te veranderen, zijn gerichtheid op het goede en zijn eigen positie ten opzichte van de overige werkelijkheid te versterken. En dat geldt niet alleen voor de individuele mens, maar ook via zijn voorbeeld voor het verloop van de geschiedenis (zie StdZ. 171, 236-247). Schuld bewustzijn en bekering zijn belangrijke stadia op de weg van de zelfverwerkelijking. Slechts de menselijke geest is daartoe in staat. De lezer zal begrijpen dat we hier zijn gekomen bij een punt dat dicht ligt bij de ethisch-religieuze dimensie van het menselijk bestaan.

Ter afsluiting van dit hoofdstuk moeten twee bemerkingen worden gemaakt. Ten eerste heb ik in het werk van Brunner geen poging aangetroffen om op scholastieke wijze het wezen van de menselijke geest te definiëren. Dat zou ook niet in overeenstemming zijn met wat ik van Brunner tot nu toe begrepen heb. Beschrijvingen van het 'scholastieke' wezen der dingen behoren niet tot de filosofische arbeid van Brunner. Zijn filosofie 'beperkt' zich tot de beschrijving der fenomenen. Van de menselijke geest beschrijft hij de kenmerken. Die kenmerken vormen dan als noodzakelijke hoedanighe-

den van de geest, zo men wil, het wezen van de geest (82). Maar dan zijn we niet meer bij het wezen van de scholastiek.

Een tweede opmerking moet zijn dat Brunner in zijn *Philosophie des Geistes* natuurlijk het moment nadert dat hij de grenzen tussen filosofie en theologie overschrijdt. Anders gezegd: de menselijke geest is niet alleen objekt van filosofie, maar ook van theologie. Bij de bestudering van zijn werk kunnen sommige teksten dan frapperen. Zeker is dat zijn toekenning van onsterfelijkheid aan de menselijke geest (GuL.40,17) niet op rekening kan komen van zijn filosofie. In een persoonlijk gesprek (13-2-1980) werd mij duidelijk dat Brunner slechts tot een zekere waarschijnlijkheid van die onsterfelijkheid was gevorderd langs filosofische weg.

De conclusie van dit hoofdstuk mag zijn dat het Brunner is gelukt een aantal kenmerken van de menselijke geest te beschrijven. Dat heeft hij gedaan door zijn hele filosofische werk heen. De menselijke geest vormt de persoonskern van de mens. Hij betekent tevens het hoogste bestaansnivo van de mens. Vanuit de geest doordringt (durchgeistet) de mens met zijn persoon de andere benedenpersoonlijke bestaansnivo's. De graad van doordringing bepaalt de sterkte der persoonlijkheid. De voornaamste kenmerken van de menselijke geest zijn het zelfbezit en de openheid voor het andere, in het bijzonder voor de andere mensen.

In de afhankelijkheid van de andere mens bereikt de menselijke persoon juist haar onafhankelijkheid. Zelfbezit en medemenselijkheid gaan samen. Andere belangrijke kenmerken zijn: de vrijheid, het geduld, de creativiteit, de gebondenheid aan het vitale en aan de wereld, het historische aspekt en de duur van de geest, de individualiteit, de uit het zelfbezit voortvloeiende substantialiteit, de contingentie en de schepsellijkheid van de menselijke geest, en tenslotte de mogelijkheid tot heroriëntatie.

Als belangrijkste categorie van het persoonlijke bestaan van de mens vormt de geest het centrum van het hele oeuvre van Brunner. Zo gezien is zijn filosofie, indien niet de voornaamste, dan toch wel een van de belangrijkste christelijke filosofieën van onze tijd.

Centrum en hoofdlijnen van het Brunnerse mensontwerp

Nu we ons in dit afsluitende hoofdstuk van Deel II bezighouden met het concluderende antwoord op de vraag naar het mensbeeld bij Brunner is het nodig ons te herinneren wat we verstaan onder het mensbeeld. In hoofdstuk I heb ik gesteld dat we onder de term mensbeeld geen afgerond geheel mogen verstaan, maar een mensontwerp. Op dit moment van het onderzoek kunnen we spreken van een mensontwerp dat bestaat uit een centrum - dat van de geest - en enkele hoofdlijnen. Behalve om het centrum gaat het mij om de hoofdlijnen waarmee Brunner het beeld van de mens trekt. Als we het centrale punt hebben aangewezen en de hoofdlijnen hebben getrokken - hetgeen in het bovenstaande is gebeurd - dan zijn tevens de vragen van pg. 75 beantwoord: wat is de mens? hoe is de mens gestructureerd? wat is zijn bestemming?

In het voorafgaande is duidelijk geworden dat Brunner zijn antwoord op deze vragen heeft geformuleerd met behulp van en in dialoog met de oudere en modernere filosofieën. Ik moge verwijzen naar de bijgaande bibliografie. Tegelijk moet direct de conclusie worden getrokken dat het Brunner is gelukt een eigen mensfilosofie te ontwerpen die nog niet eerder is voorgekomen. Het ontwerp, met zijn centrum en hoofdlijnen, dat hij heeft gemaakt, is van grote originaliteit. Elementen daarvan zullen uiteraard bij ouderen en tijdgenoten te vinden zijn, maar het geheel is uniek.

Ik zal nu proberen het centrum en de hoofdlijnen van zijn ontwerp aan te geven door een zo exact mogelijke formulering. Brunner geeft de volgende kernachtige formulering van de menselijke persoon: een spirituele en substantiele identiteit (CoHu.118). Het typisch menselijke en persoonlijke in de mens wordt geconstitueerd door zijn geest. Ook het lichaam behoort wezenlijk bij de mens. Met de geest vormt het lichaam een unio substantialis. De mens is zodoende een geïncarneerde persoon, waarin de geest het hoogste bestaansnivo is. De geest is de persoonskern van de individuele mens die bestaat uit meerdere bestaansnivo's. Dit is het centrum van het Brunnerse mensbeeld.

Uit Deel I concluderen we dat de mens kennis bezit. Dat is de eerste hoofdlijn van het mensontwerp van Brunner. Deze kennis is het gevolg van zijn openheid voor de werkelijkheid om hem heen. Met zijn geestelijke kennis kan de mens de omringende wereld in

zich opnemen. Maar al onze kennis is niettemin indirect vanwege onze lichamelijkheid en zintuiglijkheid.

De kennis van de andere mensen is natuurlijk ook indirect, maar tegelijk is ze onmiddellijk. Het persoon-zijn van de ander is mij onmiddellijk duidelijk. Onze persoonskennis is de belangrijkste en eerste kennis van de mens. Hoe meer de ander zich door mij laat kennen, en hoe meer ik de ander in zijn persoon-zijn, in zijn niet-ik-zijn erken, des te beter leer ik hem kennen, des te groter is mijn persoonskennis. De liefde is de beste voorwaarde om de ander te leren kennen.

Uit de persoonskennis, die historisch de eerste en metafysisch de voornaamste is, kunnen de andere kenvormen worden afgeleid. In vergelijking met de persoonskennis zijn die andere vormen van een mindere orde, van metafysische mindere kwaliteit. Dat komt omdat het infrahumane zich niet in die mate kan laten kennen, zich niet in die mate kan openstellen voor onze geest als de andere persoon. Onze poging om het infrahumane andere zichzelf te laten zijn moet stranden bij toenemend gebrek aan zelfbezit. Alleen bij de mens is er vanwege zijn geest openheid en zelfbezit tegelijk, en dus mogelijkheid tot kennen en gekend worden.

Ook al is de persoonskennis de voornaamste vorm van menselijke kennis, toch bezitten wij die andere kenvormen eveneens in hoge mate. We bezitten ook kennis van het psychische, het vitale en het stoffelijke. Deze laatste kenvormen zijn volgens Brunner de eerste plaats gaan innemen in het christelijke en westerse denken. Dat is een rampzalige ontwikkeling geweest met desastreus gevolgen. Brunner vindt het verwerpelijk dat de mensen, ook de filosofen, er bij hun taalgebruik niet voldoende op letten vanuit welk bestaansnivo hun begrippen worden gevormd. Ik heb dikwijls op deze waarschuwing van Brunner gewezen (zie ten overvloede Scholastik 10, 193-228).

De menselijke kennis is bij Brunner dus een werkzaamheid van de geest. Ze voltrekt zich via onze lichamelijke zintuiglijkheid. Ze bestaat uit verschillende nivo's van kennis die corresponderen aan de 'Stufenbau der Welt'. Onze persoonskennis is de hoogste vorm van kennis.

Een tweede hoofdlijn in het mensontwerp van Brunner is het zelfbezit van de persoon. Dat zelfbezit is geschonken, de mens is schepsel, hij is contingent. Niettemin is de mens fenomenologisch het enige echte ding-op-zich. De mens is een persoon die zichzelf in vrijheid bepaalt. Hij is een individu dat altijd helemaal af en uniek is. In de mens spelen de verschillende bestaansnivo's, de geest, de psyche, het leven en de stof een verschillende rol, maar door de geestelijke persoonskern worden ze samengevoegd tot een eenheid, tot een blijvende identiteit. De persoon heeft een geestelijke duur die verschilt van de andere dimensies van de tijd; ze is er niettemin mee verbonden. De menselijke taal helpt mee de verschillende dimensies bijeen te houden. Vooral door het zelfbezit

onderscheidt de mens zich van de rest der zijnden. De mens is zichzelf. De persoon is in zichzelf. Het persoon-zijn is niet een kenmerk, een eigenschap, of een handeling van iets anders. Het persoon-zijn van de mens is gegrond in zichzelf. Tegelijk bestaat het menselijke subjekt, dat in zichzelf gegrond is als persoon, uit meerdere nivo's. We moeten onderscheiden tussen mijn geestelijke IK, mijn persoonskern, en mijn psychische IK.

Het zelfbezit van de persoon moeten we ons voorstellen als een proces van op- en neergang. Het geestelijke nivo kan gehinderd en overwoekerd worden door de lagere nivo's, bijvoorbeeld het vitale nivo. Toch blijft de mens altijd mens. Enerzijds omdat de geest er altijd is, anderzijds omdat ook de andere nivo's in de mens als nivo typisch menselijk zijn (83). Ons lichaam is en blijft menselijk. Wij zijn ons lichaam. De mens is een geïncarneerde persoon.

De mens is dus dingmatig, objektief-stoffelijk door zijn stoffelijk lichaam, en tegelijk ondingmatig, subjektief door het zelfzijn van de persoon, van de geest.

Binnen de gegevens van het contingente schepsel-zijn is de mens op een zelfstandige wijze vrij, door het zelfbezit.

Brunner past het Aristotelisch substantia-begrip toe op de mens. De menselijke persoon is werkelijk: ens in se stans. Het menselijke zelf is substantieel. Tegelijk is het zelf de bron van alle akten. De menselijke persoon is de enige bron van alle echte causaliteit. Ook van de openheid naar het andere toe.

De derde hoofdlijn van het Brunnerse mensontwerp kunnen we noemen de medemenselijkheid. In Deel I hebben we trouwens gezien dat ook het gemeenschapsaspect van de menselijke kennis een wezenlijk aspect is. Ik bedoel daarmee te herinneren aan de nadruk die Brunner legt op het feit dat onze kennis van onszelf is ontstaan en gegroeid aan de hand van de andere personen om ons heen. Onze onafhankelijkheid is tevoorschijn gekomen uit onze afhankelijkheid van de ander (StW.462). Van de liefde der anderen hebben we geleerd wat liefde is, en hoe wijzelf kunnen liefhebben. Brunner heeft in alle toonaarden aangegeven dat het zelfbezit zonder de medemensen niet mogelijk is. Op het stuk van de medemenselijkheid wijkt hij in de kenleer en in de ontologie af van filosofen als Husserl en Sartre.

In de naastenliefde vindt de beleving der medemenselijkheid haar hoogtepunt.

Ook de medemenselijkheid is een consequentie van onze openheid. Vanaf het begin is de persoon in een geestelijke openheid gericht op de ander. Het is weer de geest die dat doet.

Voor al door middel van de taal ontstaan de menselijke verhoudingen. Taal hoort altijd bij een gemeenschap. Zowel de gemeenschap als de taal van de mens zijn opgenomen in een voortdurende historische ontwikkeling. Taal en geschiedenis hebben persoonsvormende waarde. Ook al is het vooral de geest die de gemeenschap en de

taal vormt, toch hebben ook de lagere bestaansnivo's gemeenschapsvormende waarde. Ook in de menselijke gemeenschap bestaat het geestelijke niet zonder het psychische en het vitale moment. Dat psychisch-vitale, bijvoorbeeld van een volk of natie, kan het geestelijke overwoekeren.

Hoe het ook zij, de volledige gemeenschap is hier, in dit lichamelijk-gebonden leven op aarde, niet mogelijk. Niet alleen ons zelfbezit, maar ook onze medemenselijkheid is gebrekkig. De volledige gemeenschap is slechts mogelijk met God.

De medemenselijkheid komt dikwijls in het nauw door de conflicten om het levensonderhoud. Omdat de lichamelijkheid altijd het eerst aan de orde komt, en ook het psychische nivo om erkenning vraagt, komt de mens snel in de verleiding om de rangorde der bestaansnivo's te wijzigen. Het geestelijke wordt dan slechts een randgebeuren. In het personalisme van Brunner is de medemenselijkheid onderdeel van de ontologie en daarom grondslag van de ethiek.

De drie genoemde hoofdlijnen komen in het mensontwerp van Brunner samen in de vierde hoofdlijn, namelijk de zelfverwerkelijking. De menselijke persoon streeft naar zelfverwerkelijking. Dat is zijn bestemming. De spirituele en substantiele identiteit probeert steeds meer tot geestelijk zelfbezit te komen. In de geest ligt de persoonskern van de mens, het zelfbezit. Vanwege de gebondenheid van de geest aan het lichaam en de stof is het streven naar de zelfverwerkelijking van de persoon een levenslang proces dat nooit zijn eindpunt bereikt. De totale vervulling van het verlangen naar zelfverwerkelijking kan slechts liggen aan de andere kant van het leven.

Een zeer belangrijk aspekt van het proces der zelfverwerkelijking is de menselijke vrijheid. Deze vrijheid moet de persoon steeds weer veroveren op de natuur in hem en om hem heen. Die verovering levert cultuur op, innerlijke en uiterlijke cultuur. Als hem dat niet lukt vervreemdt de mens van zichzelf. De zelfvervreemding is de keerzijde van de zelfverwerkelijking. Dat kan gebeuren doordat de mens zijn prioriteiten verkeerd legt. Dan kiest de mens in het proces der zelfverwerkelijking voor schijnoplossingen, die tenslotte toch zullen teleurstellen, omdat ze de metafysische rangorde der bestaansnivo's niet erkennen en er geen rekening mee houden.

In het proces der zelfverwerkelijking betekent de menselijke vrijheid tegelijk gave en opgave. In vrijheid moet de mens zichzelf verwerkelijken. Zijn inzichten over de zelfverwerkelijking bepalen de rangorde van waarden die de mens in zijn leven aanbrengt en nastreeft.

In het proces der zelfverwerkelijking komen het zelfbezit en de medemenselijkheid samen. Zelfbezit en mede-zijn (Mitsein) vormen de twee kanten van de zichzelf verwerkelijkende persoon. In de

indirekte maar onmiddellijke erkenning van de andere persoon als persoon, wordt dat proces bij de ander erkend en gewaardeerd. Trouwens dat wij zelf streven naar zelfverwerkelijking hebben we gezien en ervaren bij de ander. De persoon heeft de gemeenschap nodig om erkend, beschermd en gestimuleerd te worden in zijn ontwikkeling naar zichzelf toe. Hoe meer de mens de ander in zijn streven helpt en bevordert des te meer verwerkelijkt hij zichzelf. De liefde tot zichzelf en tot de ander zijn inderdaad hetzelfde. Het een is niet mogelijk zonder het ander.

In het bovenstaande hebben we de zelfverwerkelijking van de mens gezien als het streven naar het volledige zelfbezit. Wezenlijk hoort daarbij het streven naar de volledige medemenselijkheid in de liefde. Tegelijk zal duidelijk zijn dat volgens Brunner door onze gebrekkigheid de volledige zelfverwerkelijking niet mogelijk is. In het verlangen en streven van de persoon zal altijd een surplus blijven dat niet te vervullen is.

De vijfde hoofdlijn van het mensontwerp bij Brunner komt voort uit en ligt in het verlengde van de vier eerder genoemde lijnen. Dat is de menselijke zelftranscendentie. In het overstijgen van zichzelf is het zelf bij zichzelf.

De menselijke persoon overstijgt het lichaam van de persoon. De persoon reikt verder dan zijn eigen lichaam. Zij is aanwezig in meer dan alleen maar het eigen lichaam. En toch heeft de menselijke geest, want die is de drager van de transcendentie, het lichaam nodig, is er aan gebonden. Ook in de transcendentie is en blijft de mens lichamelijk. De menselijke transcendentie is, precies als het zelfbezit, de medemenselijkheid en de zelfverwerkelijking, gave en opgave tegelijk. Ze is een bepaalde openheid van de geest voor alles wat de menselijke persoon omgeeft. Deze openheid is wezenlijk en noodzakelijk. De mens transcendeert zichzelf voortdurend om zichzelf te kunnen blijven. Bij de mens is stilstand inderdaad achteruitgaan. De strikt tot zichzelf beperkte mens is onbestaanbaar. De geest moet voor zijn eigen instandhouding uitgaan naar de andere zijnden, vooral naar geestelijke zijnden.

We zagen bovendien dat de menselijke transcendentie overdraagbaar op iets anders is, zoals bijvoorbeeld bij beelden en symbolen.

Tenslotte is de menselijke transcendentie ook de bron van de godsdienstigheid. De historische werkelijkheid als totaalgebeuren is voor de transcendente menselijke kennis niet het laatste, slechts het voorlaatste gegeven (GE. 124 ev; vgl. Religion. 25). Voor Brunner is het belangrijk dat de categorieën van het persoonlijke bestaan in de menselijke transcendentie worden overstegen. In zijn werken over het godsdienstige leven komt deze ingeschapen menselijke gerichtheid op het absolute steeds aan de orde (bv. Chrileb. 37, 48). Deze transcendente grondhouding van de persoon is dan ook de filosofische categorie die de basis vormt van elke religiositeit. Maar tegelijk wijst Brunner op de beperktheid der mogelijkheden

van de menselijke transcendentie. De natuurlijke religie, bijvoorbeeld de natuurlijke godskennis is zeer beperkt (GE.120-121; Scholastik 10,405). Zoals de kennis, het zelfbezit, de medemenselijkheid en de zelfverwerkelijking van de persoon eindig en beperkt zijn, zo ook de menselijke zelftranscendentie naar het absolute. Het is de mens niet mogelijk zich volledig aan het absolute over te geven (GE.127). Niettemin zijn de natuurlijke godskennis en de zelftranscendentie onmisbaar in het Brunnerse mensbeeld.

In de transcendentie neemt het geloof een belangrijke plaats in. De persoonskennis komt voort uit en steunt op het vertrouwen van de mensen in elkaar. De vertrouwensrelatie tussen de mensen onderling en het kenproces dat daar van jongsafaan het gevolg van is, vormen de filosofische basis van de geloofskennis (Deel I.B. hfd.5). Zonder persoonskennis zou het mensenleven niet mogelijk zijn. We zagen dat de menselijke alledaagse persoonskennis niet mogelijk is zonder de zelfmededeling of openbaring van de ander. Geloven en zich openbaren heb ik, in het werk van Brunner met Egon Becker (1969), aangewezen als "eine wesentliche Kategorie des personhaften Seins" (Becker 27-29). Voor de mens die vanuit zijn transcendentie streeft naar de zelfverwerkelijking, dus naar het volmaakte heil, en die de bestaande werkelijkheid als contingent, afhankelijk en vergankelijk heeft ervaren, is het absolute niettemin onbereikbaar als het hem niet tegemoet komt, zich voor hem openstelt, met andere woorden: zich aan hem openbaart.

In het filosofische oeuvre van Brunner vormen de genoemde categorieën van het persoonlijke bestaan de bouwstenen voor een mensbeeld dat antwoorden kan formuleren op de diepste levensvragen van de mens.

Terugkomend op de in hoofdstuk 1 gestelde vragen over het mensbeeld van Brunner meen ik met recht te kunnen concluderen dat die vragen in dit hoofdstuk 7 beantwoord zijn. Alleen is nogmaals te benadrukken dat van de verschillende bestaansnivo's van de mens de geest het voornaamste is. De geestelijke persoonskern vormt de differentia specifica van de mens. Het zijn dan ook voornamelijk de eigenschappen van de geest die we hebben leren kennen als de categorieën van het persoonlijke bestaan. Van de hierboven getrokken hoofdlijnen van het mensontwerp van Brunner is de geest onbetwistbaar het centrale vertrekpunt. Anders gezegd: vanuit de geest als centrum heb ik de hoofdlijnen van het mensontwerp getrokken. Daarom is het geoorloofd Brunners filosofie te kwalificeren met de benaming: filosofie van de geest. Maar daarbij denk ik niet aan het idealistische systeem van Hegel. Fenomenologisch-filosofisch spreekt Brunner slechts over de geest van de konkrete menselijke persoon. Vanuit die konkrete menselijke persoon komt Brunner tot de vaststelling en de behandeling van de genoemde categorieën.

Gezien het gesignaleerde belang van de persoonskategorieën zal het op voorhand duidelijk zijn dat de menselijke persoon en zijn kenmerken volgens Brunner de toegang moeten vormen tot elke theologische probleemstelling.

Dit Deel II afsluitend kunnen we concluderen dat het fenomenologisch-existentialistische mensbeeld bij Brunner voldoende mogelijkheden bezit om aan de grondintentie van hemzelf te kunnen beantwoorden: een christelijke filosofie creëren van waaruit een op de persoon van Jezus van Nazareth steunende theologie mogelijk is (84).

Tegelijk dient er dan op gewezen te worden dat deze doelstelling van Brunner niet zonder consequenties is voor zijn filosofie. Deze loopt voortdurend het gevaar slechts in dienst te staan van de theologie (*ancilla theologiae*), en niet zelfstandig te kunnen leven. De neoscholastieke traditie waarin Brunner staat, onderstreept en toont de werkelijkheid van dit gevaar. Het getuigt van Brunners eerlijkheid dat hij zijn theologische intentie onderkent en verwoordt. Voor dit onderzoek levert deze theologische grondintentie van Brunner enerzijds een criterium om zijn mensbeeld te beoordelen, anderzijds een alarmsignaal, telkens als de filosofie slechts de vlag mag zijn van een zuiver theologische lading. Welnu, ik meen dat het mensbeeld bij Brunner, voor zover ik dat tot nu toe heb geëxpliciteerd, niet te gronde gaat aan de theologische intentie. Integendeel, Brunners mensbeeld is een op zichzelf staande synthese die ook zonder een theologisch vervolg een relatief grote waarde bezit als gesprekspartner in de tegenwoordige levensbeschouwelijke discussie. In het personalisme is weliswaar sprake van een verdediging van "*les droits de la transcendance*" (Mounier 1946, 35) (85), maar toch niet zo dat deze filosofie here-diensten zou verlenen aan een gangbare, lees: neoscholastieke, theologie. Het personalisme wil creatief zijn, niet defensief, integrerend, niet limiterend.

Het mensbeeld bij Brunner is zeker geen verdedigingswal tegen aanvallen op theologische stellingen. Daarvoor zag Brunner te goed dat er een andere theologie nodig was. Met zijn filosofische synthese heeft hij daarvoor een basis willen leggen. Brunners filosofie is een filosofie van de menselijke persoon. In deze filosofie staat de vraag naar de religie - als specifieke verwoording van dat persoon-zijn - centraal, en wordt de verhouding filosofie-theologie - beide als uitdrukking van het persoon-zijn - filosofisch relevant. Hoe dat bij Brunner gebeurt wordt onderzocht in Deel III.

DEEL III.

De verlossing bij Brunner

Inleiding

Brunner is niet in de eerste plaats theoloog. Toch heeft hij getracht om vanuit zijn filosofie sommige traditiegegevens van het christendom te benaderen en te doordenken. Dit onderzoek is beperkt tot teksten van Brunner die betrekking hebben op de verlossing. Zoals gezegd wil ik onderzoeken of en in hoeverre zijn theorievorming over de verlossing aansluit op zijn mensbeeld.

Brunner heeft bij al zijn theoretische speculaties in de filosofie en theologie steeds vastgehouden aan twee onderling verbonden noodzakelijkheden.

Ten eerste is hij in zijn filosofie van de mens steeds vertrokken vanuit een fenomenologische opstelling. Ook vele gedeelten van zijn theologie en godsbeeld steunen op fenomenologische inzichten. Hij staat daarmee in het geesteswetenschappelijke denken van onze tijd.

Een tweede keiharde punt is dat Brunner altijd heeft getracht een filosofie te bedrijven waarmee de christen in het denkklimaat en de wereld van vandaag uit de voeten kan. Zijn theorievorming moet concrete diensten kunnen bewijzen. Geen wetenschap om de wetenschap. De mens van Brunner staat in de werkelijkheid als een substantiële relatie met transcendentie boven het menselijke uit. In de religie is dat de godswerkelijkheid. In die werkelijkheid zoekt de mens zijn heil. Dat betekent dat God het voorwerp wordt van het bewustzijn, het streven en handelen van de persoon. Zodoende heeft het godsbeeld dat de mens zich vormt invloed op de geschiedenis. Voor de gelovige mens van vandaag is het uiteraard belangrijk dat zijn godsbeeld aansluit op zijn mensbeeld. De consistentie tussen mensbeeld en godsbeeld mag niet verloren gaan. En des te belangrijker is het dan ook dat het mensbeeld van de christen humaan is. Mensbeeld en godsbeeld horen bij elkaar. De christen in de wereld van nu moet met Brunners 'christelijke filosofie' de christelijke overlevering, het dagelijkse leven en de menswetenschappen kunnen onderzoeken. Dat is geen geringe opgave.

Brunner heeft zijn filosofie niet opgebouwd als een gesloten systeem. Zijn werk is een flexibele structuur, een ononderbroken dialoog, een ontwerp dat vele mogelijkheden openlaat. Als de christen voor het filosofisch ontwerp van Brunner kiest, bezit hij uiteraard de vrijheid om dat ontwerp naar eigen smaak en concrete omstandigheden in te vullen. Brunners mensbeeld is echter in zoverre

vast en hard dat het getuigt van een onwrikbare hiërarchie van levensnivo's en waarden. Bij het wegvallen van die hiërarchie in ons leven en in de maatschappij krijgen we toestanden die de mens dehumaniseren, zowel individueel als maatschappij-politiek (1).

De belangrijkste verdienste van Brunner is dat hij tegen de dehumanisering en de 'Verdinglichung' van de mens een bruggehoofd gevormd heeft, een theorievorming heeft ondernomen die geschikt is om – samen met andere elders te vormen en reeds gedeeltelijk gevormde bruggehoofden, zoals bijvoorbeeld de politieke theologie – menselijkheid te verwoorden. Op zijn eigen wijze en in persoonlijke omstandigheden heeft Brunner zijn theorie ontworpen. Ik heb niet dikwijls zo'n acceptabele denkstructuur ontmoet. Wel ben ik vele brokstukken van Brunners werk ook elders tegengekomen. Hij is een geleerde van deze tijd.

Brunner schetst ons een mensontwerp waarin de persoon streeft naar de zelfverwerkelijking. De mens houdt daarbij al of niet rekening met de bestaansnivo's in de werkelijkheid. Welnu, Brunner beschrijft de verlossing als christelijk traditiegegeven in termen van die zelfverwerkelijking. Met die zelfverwerkelijking hangen natuurlijk de overige categorieën van het persoonlijke bestaan ten nauwste samen. Als de christelijke verlossing wil aansluiten op de zelfverwerkelijking van de persoon dan zullen ook die categorieën in de beschrijving van verlossing moeten voorkomen. Dit te constateren in het werk van Brunner is godsdienstfilosofisch van belang. Anders gezegd: Brunner tracht met zijn categorieën van het personale bestaan het mysterie van de verlossing te benaderen. Als uitgangspunt van nog gerechtvaardigde filosofische speculatie blijft gelden de fenomenologische instelling van de auteur (2).

De grenzen tussen de filosofie en de theologie zijn in de praktijk niet altijd scherp te trekken. Brunner noemt bijvoorbeeld zijn 'Glaube und Erkenntnis' een 'Philosophisch-Theologische Darlegung' (1951). Door met zijn fenomenologisch verkregen inzichten in de menselijke werkelijkheid zijn filosofische speculaties een zo stabiel mogelijke basis te geven wil hij meehelpen het christendom opnieuw te doordenken en onder woorden te brengen. Ik heb de indruk gekregen dat hij daarin voor wat betreft het verlossingsgebeuren redelijk geslaagd is. In dit onderzoek beperk ik me in hoofdzaak tot de godsdienstfilosofische kant van de Brunnerse verlossingsleer. Het mensontwerp bij Brunner belicht het verlossingsgebeuren op een volgens mij unieke wijze. Tegelijk ondergaat het mensbeeld zelf de invloed van de verlossingstheorie. Het mensbeeld bij Brunner bepaalt de verlossingstheorie en het godsbeeld. Maar evengoed zijn verlossingstheorie en godsbeeld constitutief voor het mensontwerp. Hermeneutiek dus weer. Anders gezegd: zowel Brunners kenleer als zijn verlossingsleer behoren wezenlijk tot het door mij geconcipieerde en uitgewerkte mensbeeld. Bij de kenleer hebben we dat reeds gezien. Of zijn verlossingsleer ook zo gemakkelijk aansluit is de problematiek van dit Deel III.

Over de opzet van dit Deel III het volgende. In hoofdstuk 1 en 2 wil ik de fenomenologische uitgangspunten van Brunners filosofie van de verlossing ter sprake brengen. Verlossing is volgens Brunner een grondcategorie van het menszijn. Als uitgangspunt mag bovendien gelden dat het verlossingsproces zich afspeelt in de menselijke historie.

In hoofdstuk 3 en 4 wil ik Brunners theorie van het verlossingsgebeuren onderzoeken. Het verlossingsproces kan worden beschreven in termen van zelfverwerkelijking.

In hoofdstuk 5 wil ik de verlossingstheorie van Brunner concluderend samenvatten en bezien of mensbeeld en verlossing op elkaar aansluiten en een eenheid vormen.

In hoofdstuk 6 wil ik een kritische reflectie maken over de methodiek en de inhoud van Brunners verlossingsleer, en tenslotte de bruikbaarheid van het verkregen mensbeeld ter sprake brengen.

Verlossing als grondcategorie van het menszijn

Paragraaf 1 De menselijke afhankelijkheid van het absolute

Voor Brunner is het een vaststaand fenomenologisch gegeven dat iedere mens het absolute erkent. Iedere mens probeert, hoe dan ook, gestalte te geven aan zijn streven naar en zijn verhouding tot datgene wat hij het belangrijkste, het absolute in zijn leven vindt. "Jeder Mensch hat nämlich ein Absolutes" (Chrileb.37). In vele verschillende nuances geeft Brunner uiting aan deze overtuiging die hij heeft verworven door zijn fenomenologie van de menselijke werkelijkheid.

Iedere mens ervaart ook zijn eigen gebrekkingheid, zijn onvolmaaktheid. Het menselijk bestaan is steeds een bedreigd bestaan. Tegelijk is de mens een wezen dat streeft naar de zelfverwerkelijking. Daarbij is hij afhankelijk van, voelt hij zich geplaagd voor hogere machten. Juist voor zijn zelfzijn is hij afhankelijk van die machten. "Der Mensch ist wesentlich religiös, wie immer er nun sich diese Mächte näher vorstellen mag" (Geschicht.174 ; vgl. Schillebeeckx 1974, 498; Dupré 1975, 130).

Verder is de mens zich er soms van bewust dat hem het zelfzijn gegeven (afhankelijkheid) en opgegeven (gerichtheid) is. Alles wat hij doet heeft te maken met het menselijke verlangen naar zelfzijn (Geschicht.193). Dat zelfzijn tracht hij op een of andere manier te bereiken. Datgene waarin hij het zelfzijn zoekt stelt hij absoluut in zijn leven.

Ik heb al eerder vermeld dat de mens volgens Brunner zijn zelfverwerkelijking ook verkeerd kan opvatten. Zolang de mens niet volmaakt is blijft dat tot de mogelijkheden behoren. Dat geldt ook voor de afzonderlijke bedoelingen en daden van de mens. Die kunnen wel juist zijn in het kader van zijn opvatting van de zelfverwerkelijking, maar niet gericht op de juiste zelfverwerkelijking. Deze moet immers liggen op het bestaansnivo dat typisch is voor de menselijke persoon, dus op het nivo van de geest. Op het nivo van de geest leidt de zelfverwerkelijking tot echt zelfbezit en tot echte medemenselijkheid. Vanuit het zelfbezit van de geest kan de rest van het mensenleven, namelijk de overige bestaansnivo's worden verwerkelijkt. Deze zijn voor ons mensen echter niet het belangrijkste. Bovendien bezitten deze benedenpersoonlijke nivo's de

geest tegenwerkende krachten die moeilijk zijn in te ordenen" in die Linie der eigenen frei vorgesetzten Entwicklung und Vervollkommnung" (StW. 346).

We zien met Brunner dat de mens zich afhankelijk weet van het absolute. Dat geldt niet slechts voor een gedeelte van zijn bestaan, maar voor zijn hele bestaan (bijv. Religion. 103). De mens is totaal afhankelijk. Anderzijds stelt hij de zelfverwerkelijking absoluut in zijn leven. Daar gaat het om. Het gaat niet om een deelwaarde, maar om de hele mens.

De religieuze mens, zegt Brunner, voelt zich voor zijn zelfverwerkelijking afhankelijk van wat hij het Absolute noemt. Dat Absolute, dat de menselijke werkelijkheid overstijgt, moet de mens zijn heil bezorgen. Aan het Absolute heeft de mens zijn bestaan te danken, maar ook zijn eventuele heelheid, zijn heil.

Als het goed is ligt het heil als zelfverwerkelijking op het nivo van de menselijke geest. Aldus heeft de religie hoofdzakelijk van doen met de menselijke geest (Religion. 21). De religie vindt haar oorsprong in de persoonskern van de mens. Vanuit de persoonskern als het eenheidsprincipe van de mens strekt de religie zich aldus uit over de andere bestaansnivo's. Ze is een aangelegenheid van de hele mens (vgl. Fortmann 1972; Rümke 1963). Objekt en subjekt van religie is de totale mens (3). Het spreekt vanzelf dat in de religie ook de gemeenschap een rol zal spelen.

De mens weet dat hij niet uit zichzelf het heil bezit. Het is voor hem wel realiseerbaar, maar hij bereikt dat heil niet door eigen inspanningen alleen. Het Absolute moet hem te hulp komen. Het heil moet hem worden geschonken, stelt Brunner. Daarom wil de mens met de macht die hem het heil kan schenken in relatie treden.

De menselijke persoon is zichzelf niet genoeg. Hij is wel de oorsprong van zijn doeleinden en handelingen, maar toch vindt hij zijn grond niet in zichzelf. Hij ervaart zichzelf als een "vorletztes Letztes, das an ein absolut Letztes verwiesen ist" (Religion. 25). Dat is een algemeen menselijke ervaring en overtuiging.

Volgens Brunner is religie de poging van de mens om de allerdiepste grond van zijn bestaan te zoeken in de bovenaardse werkelijkheid. Zo wil de mens tot heil geraken. Die bovenaardse werkelijkheid moet wezenlijk verschillen van de aardse en menselijke werkelijkheid. Het is het totaal andere dat zichzelf wel genoeg is (Religion. 27). Met dat totaal andere probeert de mens in overeenstemming te komen en aldus zichzelf een basis en zekerheid te verschaffen. Want in alles en altijd merkt de mens dat hij niet zo is als hij wil zijn. Hij is omgeven door onzekerheid en gevaren. Hij moet beslissingen nemen en handelingen verrichten die gebrekkig zijn. Op het nivo van de mens is niets vanzelfsprekend. "Der Mensch ist gespalten" (Religion. 187).

Tegelijk heeft de mens een vermoeden van het heil, van het heelzijn, van de manier waarop je zou kunnen leven in zekerheid en

en zelfbezit, hoe het zou zijn als je stemmingen en daden vlekkeloos voortkomen uit je persoonskern, en als de macht van je geest je lichaam zonder moeite zou beheersen en omvormen.

Bij de mens komt het inderdaad aan op de persoonlijke instelling en keuze. Alleen voor persoonlijke zijnden is er heil of onheil (Religion.188). Het komt er op aan welk bestaansnivo voor de mens het meest wezenlijk wordt geacht. Door vrije keuze moet de mens een juiste ordening aanbrengen. Hoe meer men de zelfverwerkelijking legt op een nivo dat van de persoonskern is verwijderd, des te valser is de heilsverwachting. Dan zal men het heil verwachten van slechts uiterlijke veranderingen. Het zogenaamde heil is dan onheil. Tot het echte heil behoort het inzicht in de hiërarchie der nivo's. De mens staat onder voortdurende druk zijn heil te zoeken op het verkeerde nivo, bijvoorbeeld op het vitale plan. Dat komt door de niet aflatende zorg voor het levensonderhoud. Ook in de religie kan de zorg voor de bevrediging der behoeften de echte zelfverwerkelijking verdringen. Het goddelijke wordt dan gebruikt als middel tot levensonderhoud of maatschappelijk aanzien. Er ontstaat een do-ut-des-verhouding die kan uitlopen op magie en ritualisme.

Volgens Brunner hoort ook het lichaam, zij het op ondergeschikte wijze bij het persoonlijke heil van de mens. Het lichaam maakt immers deel uit van de mens als unio substantialis (Religion.190). Juist in het lichaam ervaart de mens zijn gespletenheid het meest. Het lichaam is van de mens en tegelijk ook niet. In de relaties tot andere mensen en de wereld speelt de gespletenheid altijd mee. De lichamelijke mens is nooit helemaal wat hij is.

Welnu, heil betekent het verdwijnen van die tweespalt. Maar juist dat kan de mens niet alleen. Hij is niet in staat om zich zijn lichaam helemaal toe te eigenen en de gespletenheid op te heffen. De tweespalt is namelijk inherent aan de structuur van het zijn zelf (4). Heil heeft men altijd begrepen als een toestand waarin de mens uitstijgt boven de alledaagsheid, de last, de tegenwerking en de afhankelijkheid van het lichaam, en waarin het lichaam de bedoelingen van de geest volgt. Heil betekent dat de geest de mogelijkheden van het vitale leven op een hoger plan brengt ten dienste van zichzelf. Maar daarvoor bezit de menselijke geest niet voldoende kracht. Daarvoor blijft hij afhankelijk van het Absolute. De mens kan zich niet uit eigen kracht definitief boven zichzelf verheffen. Welnu, heil bestaat volgens Brunner uit de verheffing van de mens boven zichzelf, zowel geestelijk als lichamenlijk (5).

Paragraaf 2 De verlossing als christelijke vervulling van het heilsverlangen

De mens zoekt zijn heil in het bovenwereldlijke, in iets dat het menselijke en de wereld overstijgt. De transcendentie is bron en bedding van iedere religie. De mens is geen mens zonder zelf-transcendentie. Hij bezit een ingeboren verlangen naar het heil. Hij bezit heilsverlangen (Religion.198). Dat heeft als consequentie dat het heil ook transcendent moet zijn. Het kan niet alleen van de gewone werkelijkheid, niet van de mensen zonder meer komen. De zelfverwerkelijking moet dus uiteindelijk ook komen van het transcendente. In de religie richt zich het hele mensenleven op God. De religie mikt op de blijvende nabijheid aan elkaar van mens en God (6). Het heil is de toestand waarin de hoogste menselijke mogelijkheden zijn gerealiseerd (Religion.201). In de ervaring van menselijke gebreken en hindernissen komt het heil ons voor als een bevrijding. Het heil verschaft de mens het volledige ongehinderde zelfbezit en de volmaakte medemenselijkheid.

De verlossing die tot het heil voert is bij Brunner van een bepaalde structuur. Die structuur is in overeenstemming met zijn categorieën van het menselijk bestaan.

Als voor de mens slechts de categorieën van het natuurlijke leven zouden gelden zou de zelfvervreemding horen bij de structuur van de mens (Religion.202). Die zou dan niet ongedaan kunnen gemaakt worden zonder de mens zelf op te heffen, te vernietigen. Op het einde van zijn leven zou de menselijke persoon ophouden te bestaan.

Als de mens wordt gezien als een schepsel van de zuiver persoonlijke God, en voor zijn bestaan de categorieën van het persoonlijke leven gelden, dan is niets in staat door te dringen tot bij de oorsprong van de mens dan de schepper zelf. Door God is de mens bij machte tot zijn eigen oorsprong te geraken en te veranderen. Het christendom stemt met het Boeddhisme hierin overeen dat de zelfvervreemding reikt tot in de diepste persoonskern van de mens. Maar die vervreemding is volgens Brunner in het christendom niet ontisch, doch ethisch. De onzaligheid is dus op te heffen. Christelijk gezien heeft God het zijn van de mens in de hand. Hij kan aan de mens diens uiterste mogelijkheden schenken, vooral de mogelijkheid om werkelijk tot zelfbezit te komen (7). Zoals alleen de mens zichzelf kan verliezen, zo kan ook slechts de mens zichzelf hervinden. "Das Naturhafte hat gar kein Selbst zu dem es gelangen könnte" (Religion.205).

Alleen de mens die wordt opgevat als schepsel van de vrije goddelijke scheppingsdaad kan komen tot het heil. Het heil, als volmaakt zelfbezit en volmaakte medemenselijkheid, afkomstig van God als persoon, is gericht op de mens als persoon. Een zich openbarende persoonlijke God kan helemaal aan het menselijke heilsverlangen beantwoorden. Maar ook de mens kan het zelfbezit en de medemenselijkheid in optima forma slechts bereiken als hij wordt opgenomen

in de liefde van God. "Alle Selbstentfremdung und alle Fremdheit ist wahrhaft und dauernd erst in dieser Liebe aufgehoben. Das Heil ist erreicht" (Religion.385).

Naar analogie met de alledaagse omgang der mensen is ook voor de omgang van God en mens een wederzijdse openheid noodzakelijk. Zoals zich openbaren en geloven categorieën van de persoon als medemens zijn, horen ze ook thuis in de beschrijving van het godsdienstige leven van de mens (zie Deel I.B.hfd.5 par. 2). Dat is tenminste het geval als de religieuze mens ertoe is gekomen het heil slechts te verwachten van de absolute Schepper en persoonlijke God, dus als zijn heilsverwachting ligt op een bepaald nivo. Voor degenen die hun heil verwachten van een strikt binnenwereldlijke vervulling is de Godsopenbaring zinloos (ErUb.98). Bij hen is er dan ook geen door openbaring (van God) opgeroepen geloofskennis (vgl.pg.56-57), terwijl het dagelijkse mensenleven onmogelijk is zonder de onderlinge (menselijke) geloofskennis. De christelijke openbaring kunnen we zien als het antwoord vanuit God op onze menselijke geloofskennis.

Godsdienstige geloofskennis ontstaat, precies als menselijke geloofskennis, door convergentie (synthese, Zusammenschau). Deze is alleen mogelijk bij wederzijdse omgang. Als de persoon van God zich niet openstelt voor onze gebrekkige kennis door juist op menselijk nivo met ons om te gaan, dan is er geen sprake van goddelijke openbaring, evenmin als van geloof in God. Liefde moet blijken. Als God zich wil openbaren moet het initiatief van Hem uitgaan (8).

Om tot natuurlijke godskennis te komen is de schepping op zich voldoende. Immers in de wereldse en menselijke werkelijkheid vindt de transcendente gerichtheid van de mens voldoende stof om gevoed te worden. Maar om te kunnen komen tot liefdevolle omgang tussen God en mens is Gods initiatief nodig. De mens kan uit zichzelf niet doordringen tot God als deze zich niet openstelt. Als God de mensen in zijn liefde wil laten delen moet hij, als iedereen, omgang met zijn persoon mogelijk maken. Niet alleen dat maar ook hoe die openbaring dient te gebeuren is van Zijn initiatief afhankelijk. Welnu, volgens het christendom is in Jezus Christus dat initiatief gerealiseerd, zowel het menselijke als het goddelijke aspect ervan. "Durch Christus erfährt der Mensch, wie Gott ist, und er erfährt es auf eine menschliche Weise" (GuL.35,359). In Christus zijn op een menselijke manier de categorieën van het goddelijk-persoonlijke bestaan geopenbaard. Het goddelijke zelfbezit en de goddelijke liefde zijn duidelijk geworden door de godmens Christus. Omdat volgens het christendom Christus God en mens tegelijk is betekent geloven in hem de toegang tot God en tot het heil. Gelovige gemeenschap met Christus is gemeenschap met God, deelname aan het goddelijk leven en tevens zelfverwerkelijking van de mens (9).

Brunner legt uit dat de mogelijkheid van de christelijke

openbaring ligt opgesloten in het wezen van de mens en van God. Aan de goddelijke openbaring, die Brunner als christen gelovig aanvaardt, beantwoordt de gelovige overgave aan en de gemeenschap met Christus. Dat geloof is een directe persoonlijke verhouding en geen wetenschappelijke theologie (CGGC.34). Het is grond in de diepste persoonskern van de mens, dus in de geest. Van de goddelijke openbaring in Christus verwacht de mens het heil; zijn heilsverwachting is gericht op Christus.

In het bovenstaande zien we niet alleen godsdienstfilosofische aspecten van Brunners verlossingsleer, maar eveneens theologische. Of de theologische aspecten van Brunners verlossingsleer theologisch acceptabel zijn is hier niet aan de orde. Het gaat er om of zijn verlossingsleer in haar godsdienstfilosofische inhouden het in Deel II geëxpliciteerde mensbeeld, of delen daarvan, als basis heeft. In verband hiermee wil ik als kritiek op Brunner vaststellen dat hij in het algemeen niet duidelijk aangeeft of hij nog steeds vanuit filosofisch standpunt, dan wel theologisch het verlossingsproces ter sprake brengt. Zolang Brunner vasthoudt aan de analogie tussen de menselijke persoonskennis en de godsdienstige geloofskennis, voor wat betreft hun ontstaan en effectiviteit, is hij godsdienstfilosoof. Maar als hij Christus en het christendom noemt als de gerealiseerde goddelijke openbaring (pg.147), dan is hij een theoloog die gebruik maakt van zijn filosofische inzichten en bevindingen. Anders gezegd: als Brunner de mogelijkhedenvoorwaarden uitwerkt van het spreken over de verlossing, dan is hij godsdienstfilosoof. Wijst hij Christus aan als het definitieve heil, dan is hij een filosoof die werkt met een hypothese als these en daardoor theoloog wordt.

Maar er is meer. Om zijn filosofische inzichten en bevindingen over zelfverwerkelijking en verlossing te funderen is hij genoodzaakt de mens te denken als schepsel. De Schepper, zonder wie hij de mens niet kan denken, is in staat de mens te brengen tot het heil. Hij heeft de mens geschapen als een levende heilsvraag waarvan Hij alleen het antwoord weet. Het aanvaarden van zo'n Schepper is essentieel voor de Brunnerse leer van de zelfverwerkelijking en de verlossing.

We kunnen, wat betreft de vanuit zijn concrete situatie filosoferende Brunner stellen, dat het fundament van zijn verlossingsleer als axioma wordt gevormd door een geloofsdaad. Zo gezien is het vertrekpunt van zijn verlossingsleer zowel filosofisch als theologisch. Dat wil zeggen, dat een voorwaarde voor het filosofisch spreken van Brunner over de verlossing als menselijke mogelijkheid, een geloofsgegeven is dat als zodanig de filosofie binnenkomt. Dat bemoeilijkt een duidelijk onderscheid tussen de theologische en filosofische aspecten van zijn verlossingsleer. Dat Brunners filosofie van de geest gebaseerd is op het geloofsfeit van de schepping door de vrije en persoonlijke God mag echter niet genegeerd worden.

Aldus zijn godsbeeld, mensbeeld en verlossingsleer in principe

weliswaar filosofisch bemiddeld, maar in de concrete invulling dikwijls theologisch bepaald en verankerd.

Paragraaf 3 De betekenis van de term verlossing in dit onderzoek

Het wordt nu tijd om uit te leggen wat ik bij Brunner (voorlopig) heb gevonden als betekenis van het woord 'verlossing'. In het voorgaande is dit woord gebruikt zonder nauwkeurige afbakening ten opzichte van bijvoorbeeld het begrip 'heil'. Beide termen komen trouwens bij Brunner veel voor.

Methodisch doet zich nu het probleem voor dat we steeds een woord gebruiken waarvan we de betekenis nog moeten onderzoeken. Dat is echter geen onoverkomelijk bezwaar, omdat ik dit onderzoek beschouw als een uitbreiding en verdieping van de reeds aanwezige kennis van wat het woord verlossing bedoeld te benoemen. In Deel II heb ik dat gedaan met het woord 'mensbeeld'.

Van het algemene begrip mensbeeld ben ik op zoek gegaan naar het mensbeeld bij Brunner. Zo moet ik in dit Deel III vanuit het algemene begrip verlossing zoeken naar de visie van Brunner op de verlossing en wel voorzover die aansluit op zijn mensbeeld. Dat is immers de bedoeling.

De verlossing heeft in het geloof der christenen en in de theologie altijd een belangrijke plaats ingenomen. In heel de geschiedenis van het christendom, vanaf de eerste christengemeenten tot in onze tijd, is Jezus van Nazareth beleden als onze verlosser. Ongetwijfeld is er geen enkel dogma dat meer centraal staat dan dat van de verlossing (Rivière 1948). De term verlossing kunnen we rustig rekenen tot het geloofsgoed van iedere christen.

Niettemin is uit de geschiedenis van het christendom en de theologie eveneens bekend dat de verlossing in de verschillende periodes nogal verschillend is ingevuld. Het is niet mijn bedoeling daar uitgebreid op in te gaan. De geschiedenis van de theologie van de verlossing en de soteriologie zijn niet de intentie van dit onderzoek. Het is de bedoeling van dit Deel III te onderzoeken of en in hoeverre de verlossingsleer bij Brunner voortkomt uit en aansluit bij zijn mensbeeld. Wij hebben bij hem niet een tot in de details uitgewerkt mensbeeld gevonden, maar een mensontwerp dat bestaat uit een aantal grote lijnen. Geen enkel mensbeeld kan trouwens meer brengen. Het is wezenlijk onaf en globaal. Welnu, datzelfde geldt ook voor de term verlossing. Brunner gebruikt het woord regelmatig, in tegenstelling tot de term mensbeeld. Het betekent bij hem soms het geheel van de heilsboodschap van Jezus; nu eens duidt het begrip op het werk en het leven van de historische Jezus, dan weer op wat er gebeurt in de geest van de gelovige mens of in de geschiedenis; soms betekent het gewoon het resultaat van de verlossing en is het een synoniem voor heil. Het begrip

verlossing heeft dus ook bij Brunner een grote extensie. Mijn bedoeling is door dit onderzoek te bepalen wat 'verlossing' bij Brunner betekent in termen van zijn fenomenologisch mensbeeld. Anders gezegd: in hoeverre zijn verlossingsleer onderdeel is van zijn mensbeeld.

Vooruit lopend op de samenvattende paragraaf aan het einde van het onderzoek (hfd. 5 par. 1) kan al meteen worden gesteld dat bij Brunner in de verlossing de grootste rol zal toekomen aan de menselijke geest. 'Verlossing' is wel een zeer oude benaming voor het levenswerk van Jezus, maar toch is dit woord ook nu nog geschikt om een belangrijk aspekt van de geest en van de persoonlijke zelfverwerkelijking uit te drukken, nl. het procesmatige karakter van het streven naar heil. In 'verlossing' springt het handelingskarakter, het procesmatige gebeuren in de tijd, het eerst in het oog. En natuurlijk is bij Brunner de verlossing vooral een geestelijk proces.

Nog een ander aspekt valt op bij de term verlossing. Ook dit maakt begrijpelijk dat Brunner dat woord goed kan gebruiken. Dat is vooral het negatieve aspekt van het proces. Verlossing is het gebeuren waardoor de mens ergens vanaf komt, iets achter zich laat, ergens bovenuit stijgt, bevrijd wordt. Om het in termen van het Brunnerse mensbeeld te zeggen: de mens stijgt uit boven de zelfvervreemding en komt tot zelfverwerkelijking, tot voleinding, tot heil. In 'verlossing' zit ook dat heil opgesloten. Maar toch geeft dat woord eerder de terminus a quo (het onheil) en het proces aan dan de terminus ad quem (het heil).

Brunner heeft het gewaagd een filosofie te ontwerpen waarmee je wat kunt doen ter verduidelijking van dat proces. En tegelijk kan hij daarin op een sublieme manier plaatsen de godmens Jezus Christus.

In dit verband moet de aandacht nog op een ander punt worden gevestigd. Het betreft wel niet de voornaamste doelstelling van dit onderzoek. Toch is het interessant om te bezien of en hoe Brunner met zijn verlossingstheorie en, nog fundamenteeler, met zijn mensbeeld afwijkt van de hedendaagse gangbare invulling of invullingen daarvan. Door het volgende zal hopelijk duidelijk worden dat zulks inderdaad het geval is als we Brunners theorievorming vergelijken met bijvoorbeeld de politieke theologie. Deze theologie heeft de laatste twee decennia opgang gemaakt (Sperna Weiland 1971, 11). Vanuit de politieke theologie is de uitdaging gekomen waarmee de overige theologen hard werden geconfronteerd (10). Ook hier is het niet de bedoeling om een verhandeling te geven van de politieke theologie in de huidige discussie rond dit thema. We kunnen ons beperken tot het meest opvallende kenmerk van die theologie en haar visie op de verlossing. De politieke theologie benadrukt in het algemeen de emancipatieve funktie van de christelijke verlossing (vgl. Khaufflaire 1972). Ze gebruikt de verlossing als een politieke drijfveer. Ze wil opkomen voor de underdog met het evangelie als 'gevaarlijke herinnering'.

Het christendom heeft een maatschappijkritische dienst te verlenen aan de wereld (11). In vele toonaarden wordt gezongen dat Christus is gekomen niet om te triomferen maar om te dienen. Het lijden van de Heer, zijn aardse werkzaamheid en zijn kritische boodschap komen in het centrum van de theologische aandacht te staan. Het gaat om de maatschappijkritische betekenis van de verlossing. De andere dimensies van de boodschap van Christus worden niet ontkend, althans niet met zoveel woorden, maar ze blijven op de achtergrond. De 'God-is-dood'-theologie heeft het goddelijke aspect van de verlossing tijdelijk verduisterd. Het gaat nu om de wereld. Het gaat om de aardse Jezus (Robinson, Van Buren, Cox). Een van de ontstaansgronden van dat emancipatieve element in de verlossingstheologie is de benadrukking van de emancipatorische interesse van de menselijke kennis door de Frankfurter Schule. De theologie greep deze benadrukking aan om haar verlossing te laten aansluiten bij de hedendaagse filosofische stromingen (Metz). Hoe het ook zij, we kunnen het emancipatieve aspect van de verlossende boodschap van Jezus Christus beschouwen als het voornaamste adagium in de politieke theologie.

Het zal wel reeds duidelijk zijn geworden dat Brunner geen aandacht heeft geschonken aan de 'emancipatieve interesse' van de menselijke kennis en van het geloof. Dit motief komt als zodanig bij hem niet voor. Wel ontmoeten we bij Brunner zo nu en dan thematieken die verwantschap vertonen met dat voornaamste kenmerk van de politieke verlossingstheologie.

In de hedendaagse beschouwingen van niet-politiek-theologische huize zien we een andere thematiek. Daar bestaat grote interesse voor het proces van verlossing dat zich afspeelt bij de gelovige mens die tot het heil wil komen door zijn ontmoeting met Jezus van Nazareth. Ook hier, net als in de politieke theologie, staan de menselijke aspecten van de verlossing in de aandacht. Het is niet voor niets dat de antropologie 'weer' zo belangrijk is voor de theologie (bijv. Luijpen 1974; Moltmann 1971). We zien in de theologie een voortdurend heen en weer gaan tussen de overgeleverde geloofsgegevens die uiteraard betrekking hebben op Jezus Christus en de antropologische verworvenheden van onze tijd (de antropologische constanten van Schillebeeckx, 1977, 674 ev). Dat doet Brunner eveneens. Bij hem zijn dan de antropologische verworvenheden de categorieën van het persoonlijk bestaan. Daarbij komt het eigen van Brunner al meteen naar voren. Zonder volledig te kunnen zijn mag worden gesteld dat enkele van de voornaamste invullingen van het begrip verlossing in onze tijd zijn: de inclusiviteit (historiteit), het procesmatige karakter, het emancipatorische aspect, de verhouding individu/gemeenschap. Het gaat daarbij om de hele mens. De persoon is object en subjeet van verlossing. De godsdienst zelf is een antropologische constante "zonder welke heil voor mensen, verlossing en ware bevrijding onmogelijk zijn" (Schillebeeckx 1977, 681).

Bevrijding zonder religieuze verlossing is gehalveerde bevrijding. Hier grijpen antropologie en theologie in elkaar. Mensbeeld en heilsleer horen vanouds bijeen. De persoon overstijgt zijn aardse mens-zijn. Verlossing heeft te maken met zowel deze transcendentie als met de wereldse immanentie van de mens. In de theologie overweegt nu eens dit aspect, dan weer dat andere. Beide zijn onmisbaar. The secular meaning of the gospel (Van Buren 1965) alleen is niet voldoende. De privatisering van het heil en de hemelse vergoddelijking van de mens na dit aardse leven evenmin. Hoe een van de verschillende aspecten verwoord en benadrukt wordt hangt af van de telkens wisselende cultureel-historische situatie. "Vele onzekerheden en daaruit voortvloeiende narigheden zouden de gelovigen bespaard zijn gebleven, wanneer de christelijke predikers sterker van dit fundamentele gegeven doordrongen waren geweest", zegt Willems (1967, 40).

De religieuze verlossing wordt in iedere cultuur verwoord met behulp van de profane begrippen van redding, heel-zijn en bevrijding (Schillebeeckx 1977, 685). De verwoording van die begeerde bevrijding is tijdgebonden. In onze tijd wordt de bevrijding vooral gezocht in de aardse werkelijkheid. Het gaat om de mens van nu, om emancipatie (bijv. H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972). Dat wordt benadrukt. Maar er zijn ook theologen die daarbij de deur openhouden naar het eschatologische heil, dat andere aspect van de verlossing (bijv. H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes, München 1967).

Ik vind het een grote verdienste van Brunner dat hij een filosofie van de menselijke persoon heeft ontworpen waarin zowel dat immanente als dat transcendente aspect van de mens en van de verlossing een constitutieve plaats vinden.

Bij Brunner betekent het woord 'verlossing' theologisch het levenswerk van Jezus Christus en de gelovigen na Hem waardoor de menselijke persoon, in gemeenschap met de anderen, uitstijgt boven het zelfvervreemdende onheil en komt tot het eeuwige en vooral persoonlijke heil. De mens kan uit zichzelf daartoe niet komen. Het heil moet hem worden geschonken. Maar dat sluit de menselijke medewerking en inspanning om de komst van het heil te realiseren niet uit.

Vele andere theologische verhandelingen staan bij Brunner in het kader van deze verlossingsleer. In de volgende hoofdstukken zullen we zien hoe Brunner godsdienstfilosofisch te werk gaat en al of niet aansluit op zijn mensbeeld. We zagen al dat hij vanwege die aansluiting een persoonlijke Schepper-God moet aanvaarden. Zonder deze Schepper-God is zelfs geen begin van (christelijk) godsdienstfilosofisch spreken over verlossing mogelijk. Het is de intentie van de volgende hoofdstukken en paragrafen de godsdienstfilosofische aspecten van de Brunnerse verlossingsleer te onderzoeken en te bevragen op hun aansluiting bij zijn mensbeeld.

Verlossing en geschiedenis

Paragraaf 1 De waardering van de geschiedenis bij Brunner

Geschiedenis en geest zijn volgens Brunner zeer nauw met elkaar verbonden (Scholastik 8, 51). Het is naar zijn mening dan ook de treurige verdienste van filosofen als Kant dat zij met de feitelijke ontkenning van de geestelijke werkelijkheid de geschiedenis hebben ontdaan van haar waarde voor de mens en voor de godsdienst. Natuurlijk staan dergelijke filosofen in een traditie. Deze traditie heeft de geschiedenis misvormd, vooral door een zeer bepaalde opvatting van wetenschap. Sinds Aristoteles is immers wetenschappelijk het algemeen geldende. Volgens deze opvatting haalt de menselijke kennis het algemene uit het konkreet zintuiglijk waarneembare. Maar alleen het algemene is waar en echt, is intelligibel (12). De konkrete zijnden nemen slechts deel aan dat algemene waarmee de wetenschappen zich bezighouden.

Dat met een dergelijke houding de geschiedenis uit het domein der wetenschappen werd gezet was consequent. Brunner zelf heeft de algemeengeldigheid van de wetenschap in twee richtingen uitgelegd. Er is volgens hem een algemeen geldigheid die van toepassing is op het gekende, het objekt van de kennis. In dat geval is slechts van algemeengeldigheid sprake bij onze kennis der zijnden van de laagste nivo's, zoals in de natuurwetenschappen. De tweede algemeengeldigheid is die van de kennis zelf van de mens. De kennis zelf moet, om wetenschappelijk te zijn, algemeengeldig zijn. Dat is vanzelfsprekend niet alleen voor de natuurkundige kennis, maar evengoed voor de kennis van iets zeer individueels, zoals een historische persoon, het geval. De geschiedenis is evengoed een wetenschap (Scholastik 13, 499). Zo zijn er natuurwetenschappen en geesteswetenschappen. Bij de laatste heeft de algemeengeldigheid betrekking op de menselijke kennis zowel van het algemene als van het konkreet-individuele. Kennis van het konkreet-individuele is vooral van belang bij de geschiedeniswetenschappen.

Brunner kan dus niet meedoen met een in onze tijd te signaleren depreciatie van de geschiedenis. Individuele en konkrete gebeurtenissen en personen kunnen best onderwerp van wetenschap zijn. Natuurlijk is er verschil tussen de methodes der wetenschap-

pen. Voor Brunner is de convergentie de aangewezen weg om in de kennis der personen het subjektieve moment zoveel mogelijk uit te bannen. Aldus ontstaat er een zo objectief mogelijke kennis van bijvoorbeeld gebeurtenissen en personen. Geschiedenis is bij Brunner onze kennis van het werken van de menselijke geest in het verleden (13). Datgene wat de moeite waard is doorgegeven te worden is juist het geestelijke aspect van de gebeurtenissen en personen. Dat is ook het blijvende. De duur van de geest en het geestelijke is een andere dan die van de lagere zijnsnivo's. Dit veronderstelt natuurlijk dat de geest en het geestelijke te kennen zijn. "Wenn das Geistige nicht in sich mit Gewissheit zu erkennen ist, dann muss auch die Geschichte ihr Gewicht verlieren" (Chrileb.56). De mens is wel degelijk in staat om het geestelijke-op-zich te kennen. Daarop steunt de dagelijkse omgang van de mensen met elkaar, stelt Brunner fenomenologisch vast. Die omgang houdt de onmiddellijke erkenning van de geest in, en wel juist in zijn individuele konkreetheid (Chrileb.58). Uiteraard is deze onmiddellijke erkenning gebonden aan het zintuiglijk-waarneembare aspect van elke kennis.

In onze kennis van andere mensen als deze eenmalige personen overstijgt onze geest het pure zintuiglijk-stoffelijke gegeven tot aan wat deze personen openbaren. Menselijke feiten bezitten steeds een geestelijk moment. Daardoor zijn ze juist typisch menselijk. Dat geldt ook voor (onze kennis van) de geschiedenis. Van de historische overblijfselen en gegevens begrijpen wij de geestelijke betekenis (14). In die overstijging wordt de geest van de andere mens onmiddellijk en met zekerheid gevat. Op die manier kan volgens Brunner een belangrijke historische gebeurtenis die slechts éénmaal plaatsvindt voor lange tijd werkzaam blijven. Zo'n gebeurtenis bezit dan niet een mechanische werkzaamheid, zoals bij de afloop van een natuurlijk proces. Maar haar doorwerking hangt af van de telkens hernieuwde vrije stellingname der mensen ten opzichte van die gebeurtenis. En aldus levert de doorwerking zelf telkens weer opnieuw historisch gebeuren op. Het nieuwe daarvan zal des te krachtiger zijn naarmate de oorsprong in de geschiedenis, dus de oorspronkelijke historische gebeurtenis, geestelijker is (Chrileb.62).

De redelijkheid van een geloof in historische feiten is dus gebaseerd op de geestelijke inhoud van die gebeurtenissen. Inzicht daarin komt tot stand door convergentie, zoals bij iedere kennis van het geestelijke en persoonlijke. Dan zijn er niet alleen slechts gevoelens werkzaam, en zeker niet alleen rationele aanvaarding van droge leerstellingen. Het gaat hier om kennis waarbij de hele persoon betrokken is.

Brunners kenleer en geschiedenisfilosofie verwijzen naar de basis voor het gegeven dat onze kennis van een zich openbarende God tot stand kan komen door historische en aan een persoon of personen gebonden gebeurtenissen en mededelingen (in dit geval door Jezus van Nazareth, zie: StdZ.171,241-253). Zoals de kennis van de menselijke persoon slechts mogelijk is doordat hij zich openstelt voor de ander, zich openbaart aan de ander, zo is onze kennis van God als persoon slechts mogelijk door openbaring van zichzelf aan ons. Strikt genomen hoeft dat niet per se door middel van historische personen, maar dat is niettemin de aan de mensen en de persoonlijke God best aangepaste wijze (Chrileb.63). Het persoon-zijn van God, dus zijn vrije en absolute zelfbezit, blijkt ons het beste uit een historisch menselijke persoon of personen. De kennis die wij mogelijkerwijze hebben van een historisch mens of mensen is voor ons eventueel geloof in God als persoon de filosofische grondslag. Dat geloof is geen irrationeel gebeuren, ook al is onze geloofskennis niet de kennis der natuurwetenschappen. Volgens Brunner is de geestelijke basis steviger en betrouwbaarder dan alle andere kennis.

Dat Brunner de openbaring van de persoonlijke God ziet gebeuren in Jezus van Nazareth, en die gebeurtenis aanwijst als historisch en geestelijk de grootste, is geen filosofie maar theologisch geartikuleerd geloofsfeit.

Omdat nu de openbaring en de verlossing zich richten tot de binnenste persoonskern van de mensen, vormen zij tevens de grootste beïnvloeding van de geschiedenis, gezien het - voor het christelijk geloof - unieke en enorme belang van die oorspronkelijke historische gebeurtenis. Vooral de geestelijke capaciteiten der latere mensen worden opgeroepen tot een even grondige en radicale beslissing als die van de oorspronkelijke gebeurtenis (15). Christelijk gezien is de verlossingsdaad van Christus de grootste historische daad die mogelijk is. Sindsdien is de mens geroepen tot de meest waardevolle historische medewerkszaamheid. Vanwege zijn verhouding tot de geschiedenis kan de mens de vraag naar de betekenis van Jezus niet uit de weg gaan.

In Brunners filosofie is de verlossing van Jezus geen exclusieve aangelegenheid (16), maar ze is inclusief. In termen van tijd en duur uitgedrukt: de openbaring en de verlossing behoren zowel tot de verleden tijd als tot de tegenwoordige tijd. Door de telkens opnieuw voltrokken geestelijke opname van de betekenis worden de latere mensen tijdgenoten van de verleden gebeurtenissen. Dat verstaat Brunner onder overlevering (Chrileb.65). Zo wordt me duidelijk wat ik optimaal kan verstaan onder de veelgebruikte uitdrukking 'levende traditie'. Dan is de geschiedenis werkelijk tegenwoordig. Datgene wat van een gebeurtenis de historiciteit vormde,

namelijk het geestelijke moment, dus niet behoort tot het terrein van het procesmatig natuurlijke, dat is nu nog tegenwoordig en kan telkens in vrije beslissing opnieuw worden opgenomen in de persoonlijke geest. Aldus wordt het historische door de menselijke geest het huidige; het heden is het verleden; het verleden is, op telkens door de menselijke geest vernieuwde en andere wijze, aanwezig in het heden. Naarmate de historische gebeurtenis geestelijk machtiger is, in die mate is de tegenwoordig-stelling beter mogelijk. "Nur das Geschichtliche kann im eigentlichen und vollen Sinn gegenwärtig sein und es immer wieder werden" (Chrileb. 66). De waarheid, waarde of goedheid van iets in de geschiedenis is gegrondvest in het geestelijke ervan, en niet in de uiterlijke vormgeving. Brunner vindt het historisch relativisme filosofisch onjuist. Iedere waarheid, iedere bevrijding, ook iedere openbaring en verlossing moet gebeuren in een bepaalde vormgeving, in een bepaalde tijd, in de lichamelijkheid van een bepaalde mens. Dat is een *conditio sine qua non*. Dat geldt ook voor Jezus van Nazareth. Ook hij kon met zijn geestelijk heil slechts komen op de wereld als een uniek individu te bestemder tijd op een bepaalde plaats.

Het heil is echter bedoeld voor alle mensen. Dat wordt gerealiseerd door wat Brunner noemt de "geschichtliche Wiederholung" (17). Dat is geen precieze imitatie van de uiterlijke vormgeving der historische daden. De vormgeving zal steeds weer anders zijn. Hoe diepgaander de mens is aangegrepen door het geestelijke gebeuren van het verleden, des te minder zullen bij de nieuwe vormgeving de waarheid en de goedheid van het geestelijk moment verminderen. Ze vinden slechts een nieuwe historische vormgeving en tegenwoordigheid. In de geschichtliche Wiederholung komt het dus aan op de creatieve vrijheid, die echter gebonden is aan de oorspronkelijke geestelijke inhoud. In de vormgeving spelen dus mee de gegeven natuurlijke noodzakelijkheden en de historische vrijheid van de persoonlijke acceptatie van het geestelijke moment.

Omdat nu de geestelijke betekenis van bijv. Jezus Christus voor ons alleen maar is te achterhalen door terug te gaan tot de oorspronkelijke vormgeving in die konkrete historische mens Jezus, is die gestalte nooit onverschillig of te veronachtzamen (18). Bij natuurkundige kennis is de eerste vormgeving tamelijk onbelangrijk, maar bij de geestelijke kennis niet. De geest is existentieel, zegt Brunner (Chrileb. 69; vgl. StdZ. 169, 351-363). Het doorgeven van het geestelijke kan slechts plaatsvinden van mens tot mens, van persoon tot persoon. Ook al is de vormgeving van het geestelijke toevallig, ze is niettemin onmisbaar. Hoe belangrijker een gebeurtenis in de geschiedenis is, uiteraard vanwege het geestelijke moment, des te essentiëler is het voor het begrip ervan om terug te keren tot de oorspronkelijke gestalte. Enerzijds dus moet het christendom steeds terugkeren tot de verlossing door de Jezus van de geschiedenis, anderzijds moet

die verlossing in steeds nieuwe vormgeving in de tijden gepresenteerd worden.

Ik heb al gezegd dat de theologie nu eens op dit dan weer op het andere aspekt de nadruk zal leggen. Bij Sölle merkte ik dat de politieke theologie met die tweepoligheid van het christendom wel eens moeite heeft. Dan dreigen beide aspecten tegen elkaar te worden uitgespeeld. Natuurlijk is het goed om te beweren dat de waarheid konkreet is (Sölle 1967). Met dergelijke uitdrukkingen zie ik Brunner geen moeite hebben. Maar dat wil niet zeggen dat de maatstaven voor die waarheid niet ook in de historie, in de geest dus, te vinden zijn. Wanneer de historie alleen puur konkreet wordt opgevat, bijvoorbeeld de puur individueel konkrete gebeurtenis van het lijden van Jezus, dan is het moeilijk om het lijden van nu daarmee te verbinden, zò dat de "verlossing-door-Jezus" geen geweld wordt aangedaan (vgl. Sölle, Leiden, Stuttgart 1973). In de inclusiviteit van de verlossing houd ik dan toch liever met Brunner dat de geestelijke oorspronkelijkheid (exclusief) in de verlossingsdaad van Jezus is gelegen. Maar dat is wèl een geloofsdaad.

In bovenstaande paragraaf over de betekenis van Jezus van Nazareth heb ik laten zien hoe Brunner er in slaagt om in zijn theologie over Jezus van Nazareth, vanuit zijn filosofie van de geest, acceptabele en soms zelfs verrassende perspektieven te openen. Zijn geschiedenisfilosofie is bijvoorbeeld de basis voor wat ik kan verstaan onder de inclusiviteit van de verlossing door alle tijden, terwijl toch de 'verlossing-door-Jezus' als mogelijke historische oorsprong blijft bestaan.

Een ander verrassend resultaat van zijn geschiedenisfilosofie zou ik van meer praktische aard willen noemen. Dat is namelijk de overtuiging dat het christendom telkens in andere vormgeving de verlossing heeft te realiseren. Deze overtuiging kan zeer vergaande consequenties hebben. Brunner schreef zijn artikel 'Glaube und Geschichte' in 1958 (StdZ.163,100-115). Inclusiviteit (van de menselijke persoon als mede-subjekt van verlossing) en pluraliteit van de verlossing waren in de theologie toen zeker nog geen gemeengoed. Voor mij heeft Brunner het geloofsgoed van de verlossing door zijn filosofie historischer en dus realistischer gemaakt. In zoverre is mijn greep op de verlossingsproblematiek steviger geworden. Dat ook het zicht op de thematiek van de politieke theologie, namelijk verlossing en emancipatie, duidelijker is geworden door het onderzoek in de geschiedenisfilosofie van Brunner, is natuurlijk erg persoonlijk. Maar ook dat betekent een stukje realisatie van de tweede doelstelling van dit onderzoek (pg.7).

Tenslotte moet nog een methodische notitie worden gemaakt. Nu we bezig zijn met vooral het theologisch werk van Brunner is het van belang te herhalen dat dit onderzoek godsdienstfilosofisch is. Als zodanig is het gericht op de mogelijkhedenvoor-

waarden van ons spreken over het absolute, in het geval van het christendom over God, verlossing door Jezus Christus, openbaring en dergelijke (zie pg.9). Het gaat om een wijsgerige beoordeling van religieuze - in dit geval de christelijke - tradities en hun symbolen, maar ook om een kritische beoordeling en uitwerking van de filosofie in het licht van deze traditie. We zijn dus in dit Deel III bezig met een onderzoek naar de filosofische structuur en elementen van Brunners verlossingsleer, maar tevens ook met de consequenties die een religieuze verlossingsleer heeft voor het filosofisch mensbeeld en de ontologie. Dat daarbij Brunners theologie ter sprake komt is onvermijdelijk.

Paragraaf 3 De verhouding meester-leerling

Vanwege de grote nadruk die vanuit de filosofie van Brunner wordt gelegd op de geestelijke inclusiviteit van de openbaring door Jezus en het heil, is het vanzelfsprekend dat de historische doorwerking daarvan geschiedt van de ene persoon op de ander. Het gaat immers ook in de theologie niet om een systeem van leerstellingen dat onveranderd dient doorgegeven te worden, maar veeleer om de persoonlijke geest van Jezus. Brunner bevestigt daarom nog al wat aandacht aan de verhouding meester-leerling (Schöpfung.15-35; Religion.97-98; GuL.25,259-270).

Persoonlijke relaties betekenen steeds een deelname aan het persoonlijk-geestelijke leven. Ze zijn gegrondvest in de liefde. Dat laatste houdt in dat de meester en de leerling vanuit dezelfde oorsprong het leven bezien en realiseren. In het christendom is dat de goddelijke liefde zoals die is geopenbaard door Jezus. Door een dagelijkse zeer vertrouwelijke omgang met Christus kan de gelovige steeds meer begrijpen en zelfstandiger handelen. Op die manier kan hij het heil helpen realiseren op de terreinen van zijn leven en van de wereld. Dat is geen natuurlijk proces, maar het zich in de geschiedenis voltrekkende handelen van de eeuwige Christus (19). De christenen zijn het werktuig van deze voortschrijdende verlossing. Christendom is leerlingenschap in de zin van leefgemeenschap met Jezus op grond van zijn onovertreffelijke waarde als Zoon van God.

De leerling neemt de uitingen en gedragingen van de meester over, omdat ze door hem worden voorgeleefd en aanbevolen. Door de persoonlijke relatie ontdekt de leerling dat hem een werkelijkheid wordt geopend waartoe hij uit zichzelf nooit toegang zou hebben. Brunner vindt dat elementair voor de christelijke openbaring. "Jede qualitativ neue Wirklichkeit muss ja einmal ursprünglich erfahren werden" (Schöpfung.18). Dit soort ervaringen kan slechts gedaan worden door middel van personen. Uit het voorgaande weten we echter dat persoonskennis steunt op wederzijdse erkenning en gemeenschap. Hoe persoonlijker en geestelijker

een zijnde is, des te meer is dat het geval. We zagen ook dat slechts een beperkt aantal mensen tot de intieme en vertrouwde kring van een persoon kan behoren.

Als nu iemand juist in zijn persoon-zijn, niet slechts in een aantal kundigheden, hoger staat dan de anderen, dan is er sprake van een verhouding meester-leerling (20). In de omgang van de meester met de leerling is een invloed werkzaam die van diepe en beslissende betekenis is. En toch gaat die invloed samen, als het goed is, met de grootst mogelijke vrijheid. De richting van de geest wordt immers hoe langer hoe meer bepaald vanuit de persoonskern van de leerling. Dat wordt steeds meer een vrije keuze. Ofschoon hij zonder de meester nooit met het nieuwe in aanraking zou zijn gekomen, komt dat nieuwe toch steeds meer voort uit zijn eigen vrijheid. Gave en zelfwerkzaamheid gaan op het nivo van de persoon samen. Het voorbeeld van de gewaardeerde en geliefde meester brengt als vanzelf een verandering teweeg in het binnenste van de leerling. Vanuit de persoonskern worden dan de verderaf gelegen nivo's van de leerling veranderd.

Ook onder elkaar vormen de leerlingen van de meester een gemeenschap die zich van andere gemeenschappen onderscheidt. De geest van de meester bezielt hen en brengt hen tot eenheid in de liefde. Ze openbaren de diepe indruk die de meester op hen maakt (21). De grenzen van tijd en ruimte worden aldus door het geestelijke en persoonlijke doorbroken.

De verhouding meester-leerling behoort tot de meest hoogstaande betrekkingen onder de mens (Schöpfung, 23). Omdat de meester echter een mens is kan die verhouding nooit helemaal volmaakt zijn en alle menselijke mogelijkheden van de persoon uitputten. De verhouding tussen meester en leerling heeft grenzen. Als die overschreden worden komt de meester tot hoogmoed en heerszucht, en de leerling verliest zijn vrijheid en zelfstandigheid.

Volgens Brunner hebben de heiligen van de kerk in de geschiedenis de verhouding tussen meester en leerling op een uitstekende wijze gerealiseerd. Vooral door hen beantwoordde het christendom aan de eisen en omstandigheden van een bepaalde tijd (StdZ.179,16-27).

De verhouding meester-leerling is in Brunners theologie het model van de voortzetting van het historische heil van Jezus van Nazareth. Dat heil is identiek met de zin van de geschiedenis zelf. In zijn geschiedenisfilosofie wijst hij de zelfverwerkelijking van de individuele mens aan als de zin van de geschiedenis (22). De zin van de geschiedenis ligt bij de mensen, bij iedere mens afzonderlijk. De zich zelfverwerkelijkende leerling kan daartoe geraken door zijn meester. De meester Christus is nu als goddelijke persoon toegankelijk voor alle mensen van alle tijden als een verlossende en heilbrengende kracht (CGGC.72). Liefdevol vervult Christus voor iedere mens de rol van bemiddelaar van het heil, dus van de zelfverwerkelijking. Zo is hij de weg om de zin

van de geschiedenis te realiseren.

Het christendom is bij Brunner de weg tot het heil voor alle mensen van alle tijden (ErUb.112). De kerk is de gemeenschap der leerlingen van Christus. In veel van Brunners theologische bijdragen lezen we over het christendom en de kerk als de levende gemeenschap van leerlingen van Christus. Die gemeenschap bezit de hele geopenbaarde waarheid, maar in de verschillende culturen en tijdperken kan nu eens deze, dan weer een andere waarheid meer benadrukt worden dan de rest. Het is de taak van de kerk de overlevering te garanderen en door dogma's zuiver te houden (Chrileb.27-52). Zoals de mens niet kan bestaan zonder lichaam, zo kan het christendom niet bestaan zonder kerk als gemeenschap. De kerk bestaat door en uit de werkende aanwezigheid van Christus (CGGC.111).

De christelijke gemeenschap overstijgt de natuurlijke (socio-biologische) gemeenschappen, omdat ze uitgaat van de persoonskern van de mens en van daaruit de hele persoon omvat. Door de gemeenschap van het christendom komt de persoon in een juiste verhouding tot zijn schepper en verlosser. In die gemeenschap wordt de zelfvervreemding opgeheven, "der Mensch ist zu Hause" (CGGC.112), stelt Brunner optimistisch.

Ook al bestaan er in de kerk verschillende ambten in functie van de hele gemeenschap, toch is er de eenheid door de geest. De heilbrengende relatie tot Christus wordt niet bepaald door het ambt maar door de liefde waarmee de dienst aan de gemeenschap wordt uitgevoerd (vgl.ook Schillebeeckx 1979). Bovendien behoedt de gemeenschap van Christus voor vergissingen en eenzijdigheden (CGGC.113).

Dus ook in zijn ecclesiologische mijmeringen maakt Brunner gebruik van zijn filosofie van de geest. Ik denk dat Brunner echter te optimistisch is als hij de meester-leerlingverhouding wil toepassen op de kerk als de universele gemeenschap der leerlingen van Christus. Natuurlijk kan dat theoretisch wel gebruikt worden door de theologie. Maar het blijft de vraag of dat realiter wel iets betekent. Een werkdadige meester-leerlingverhouding zal zich in feite beperken tot een klein aantal leerlingen, in een konkrete historische situatie. En dat is niet exclusief voor het christendom. Dit alles duidt er op dat Brunners keuze van en visie op het christendom als universele kerk van Christus, althans op dit onderhavige punt van de meester-leerlingverhouding, niet bemiddeld is. Daardoor blijft open wat de zin is van 'de universele kerk' en wat de typische uniciteit is van de historische meester Jezus van Nazareth ten opzichte van die universaliteit van de kerk. Natuurlijk is er wel individueel gemeenschap met God mogelijk door bemiddeling van Jezus Christus, "allerdings mit gewissen analogen inneren Umgestaltungen; handelt es sich doch nicht um Gemeinschaft unter blossen Menschen, sondern um Gemeinschaft mit Gott" (CGGC.27). Maar het Brunnerse persoons-

begrip levert mij geen bemiddeling voor de uniciteit van Jezus' universaliteit en die van de kerk. Ik denk dat de invulling van de verlossing door Brunner met de zelfverwerkelijking van de persoon niet voor alle theologoumena als bemiddeling kan fungeren.

Verlossing en liefde

Paragraaf 1 De plaats van de liefde in het werk van Brunner

In het voorafgaande heb ik meer dan eens verwezen naar de liefde bij Brunner. Het spreekt vanzelf dat de liefde zich vooral afspeelt op het terrein van de menselijke geest. De overige bestaan nivo's zullen mee kunnen doen met de menselijke liefde naarmate de persoon er in slaagt om vanuit zijn geest ze te richten en te ordenen naar zijn bedoelingen. Iemands liefde bestaat uit zijn geestelijke openheid voor en gerichtheid op de persoonskern van de ander. In de omgang van de mensen met elkaar vormt de impliciete erkenning van de ander als persoon de basis van de uiterlijke belevingsvormen van de medemenselijkheid. Die erkenning gebeurt feitelijk in vele gradaties. De ene relatie is de andere niet. Welnu, Brunner spreekt van liefde als het de ene persoon er om gaat het zelfzijn, het zelfbezit van de ander tot volmaaktheid te brengen. Dan gaat het niet meer om het bereiken van bepaalde doeleinden die het subjeet zich gesteld heeft en waarvoor hij de omgang met de andere mensen niet kan missen. De eerste en enige bedoeling is dan het volmaakte zelfbezit, het volmaakte zichzelf-zijn van de ander. Door de onderlinge zelfopofferende liefde kunnen de mensen tot het volkomen zelfbezit geraken (23). Anders gezegd: door de ander voortdurend en volkomen in zijn persoon-zijn te zoeken en te bevestigen, kan de mens ook zichzelf bevestigen. Door de ander te bevestigen bevestig je jezelf. Er is voor ons mensen geen andere weg.

Het spreekt vanzelf dat bij Brunner die liefde, die met het geluk, met het zelfbezit, met het zichzelf-zijn van de persoon te maken heeft, in het christendom een grote rol speelt (24). In dit opzicht steunt zijn theologie zeker op zijn fenomenologisch mensbeeld. Zijn waardering voor andere godsdiensten wordt bepaald door hun acceptatie van de goddelijke persoonsliefde (Religion, 368-385).

De liefde als hoogste vorm van menselijk bestaan ziet Brunner het beste gerealiseerd in het Christendom. In Christus zelf als de geopenbaarde goddelijke liefde in menselijke persoon, en in de christenen als zijn leerlingen, wordt deze opgave verwerkelijkt. De liefde is de hoogste vorm van medemenselijkheid. Ze betekent

onderlinge bevestiging van elkaars persoon en elkaars unieke mogelijkheden (CoHu.68).

Die bevestiging van de ene mens door de ander is ook de betekenis van het huwelijk. Dat geldt zowel voor de verhouding tussen man en vrouw als voor hun verhouding tot de kinderen (25).

Huwelijk, vriendschap en volgelingschap zijn gebrekkige vormen van menselijke liefde. Elke menselijke gemeenschap ondergaat de gevolgen van die gebrekkigheid. In geen enkele gemeenschap hebben we te doen met personen die hun zelfzijn volledig bezitten. En dat is toch voorwaarde om jezelf volledig aan de ander te kunnen geven (CGGC.22). Maar dat is uiteindelijk bij geen mens het geval (vgl. StW.172).

Gemeenschap betekent overeenstemming met elkaar in de visies en opstellingen tegenover de werkelijkheid. Gemeenschap wordt omvattender en dieper naarmate ze betrekking heeft op de persoonskern van de mensen. Waar in de gemeenschap echte liefde voorkomt gaat het om mensen met een sterke persoonlijkheid en met bestaanszekerheid; kortom, om personen met zelfbezit.

Brunner meent dat vooral mensen die de liefde van God ervaren hebben daartoe in staat zijn (Chrileb.287). Die mogelijkheid is hen gegeven door Christus. Ook Gods liefde wil dat de mens zichzelf verwerkelijkt, zijn zelfbezit bereikt. De goddelijke liefde verleent aan de mens het bestaan (schepping). De goddelijke liefde heft de mensen op uit het benedenpersoonlijke bestaan en brengt hen tot het zo volledig mogelijke zelfbezit (verlossing). Het zelfbezit is kenmerkend voor de verlost mens. Maar zelfbezit bestaat niet zonder medemenselijkheid. De opdracht van de verlost mens is de naastenliefde. Weer ziet Brunner de verlossing inclusief. Ook in de verlossing blijven zelfbezit en medemenselijkheid bij elkaar horen. De cirkel is rond. In de verlossing wordt de mens door de goddelijke liefde verlost tot liefde. Door de naastenliefde stelt de persoon zich helemaal open voor de ander. Daardoor neemt zijn zelfbezit en dat van de ander toe, en groeit dus ook hun liefde.

In de filosofie van Brunner is de zelfverwerkelijking het proces dat voert tot zelfbezit. Dat zelfbezit bestaat niet zonder, maar juist door de medemenselijkheid. De menselijke liefde is de hoogste vorm van wederzijdse bevestiging. Nogmaals: door de verlossing van Christus treden wij in gemeenschap met God. Door Gods liefde voor ons komen wij tot zo volledig mogelijk zelfbezit. Dat is theologie. Daardoor komen wij tot een zo volledig mogelijke medemenselijkheid. Nu zijn we terug bij de filosofie. Volledige liefde betekent ook volledige en volmaakte menselijkheid. De mens bereikt het eindpunt van zijn zelfverwerkelijking, zijn heil, in de liefde van God. De ene verlost mens helpt de ander zijn zelfverwerkelijking te bereiken in de liefde van God.

Zo gezien heeft de verlossing door Jezus Christus ook gevolgen

voor de menselijke kennis van God. Onze persoonskennis is afhankelijk van de mate waarop de personen zich voor elkaar willen en kunnen openstellen. Ik kan de ander, en de ander mij, slechts kennen in zoverre als er liefde tussen ons bestaat. Het was Gods liefde die er toe leidde dat Hij zich aan de mensen deed kennen, zich aan de mensen openbaarde.

Als we Gods liefde beantwoorden leven we volgens de schepping, stellen we ons als schepsel voor God open. Door mens te zijn volgens zijn schepping en elkaars menszijn te respecteren zijn wij object van Gods liefde.

Door de verlossing heeft God ons mede-subjekt gemaakt van zijn liefde. In beide gevallen, of we nu object of subjekt van liefde zijn, blijft God als schepper en verlosser de oorsprong, het initiatief (Chrileb.290). Elke vorm van scheppende liefde onder de mensen verwijst naar de liefde van God.

Paragraaf 2 De onvolmaaktheid van de menselijke liefde

Om tot het echte zelfbezit of de verlossing te geraken moet de mens zich op het juiste bestaansnivo, dat van de persoonlijk geest, van de persoonskern, zoeken. In het proces van zelfverwerkelijking moet hij daarom kiezen voor de bevestiging van de persoonskern juist van de ander. Dat ideaal van christelijke naastenliefde, en dus ook zelfliefde, is echter moeilijk te bereiken. De liefde tot de menselijke persoon mag dan wel in de hiërarchie der waarden de bovenste plaats innemen, in de alledaagse werkelijkheid is het de zelfzucht die beslag op ons legt. Dat is ook wel begrijpelijk.

Het zijn niet de geestelijke problemen die ons als kind het eerste zijn opgevallen bij de andere mensen. In het algemeen zien we de mensen zich vooral bezig houden met het levensonderhoud van zichzelf en hun familie. Mijn eigen jeugd heeft me ouders leren kennen die te zorgen hadden voor het dagelijkse bestaan van hun dierbaren. Daarmee vulden ze de dag en de nacht. De mensen van onze westerse beschaving - en dan weten we nu dat deze voor het levensonderhoud nog het best van alle was - besteedden alle moeite en inspanning aan de strijd om het bestaan. Voor iedere mens geldt het gezegde: *primum vivere, deinde philosophari* (Ovidius). In de economie van de schaarste moesten de mensen vechten om een plaats in de maatschappij. Het menselijke zelf beperkte zich aanvankelijk tot het lichaam. Op dat nivo speelt niet de hoogstaande, zichzelf opofferende menselijke liefde, maar de strijd om het naakte bestaan, de zorg voor het biologische leven. In dat opzicht zijn de mensen met de dieren gelijk. Ook bij de westerse mens gaat het dan om het voortbestaan van de stam, zoals we dat zeggen van de primitieven.

Ook door het bereiken van een hogere sociale status probeert

de mens op het psychische nivo zichzelf te bevestigen. Hij wil macht en aanzien verwerven. Hij wil belangrijk zijn in de ogen van anderen. Die intentie bepaalt zijn sociale gedragingen. Hij wil 'iemand' zijn in de maatschappij. Dat levert strijd en concurrentie op tussen de mensen die in het economische en sociale leven hun rol willen en kunnen spelen.

In het proces van zelfverwerkelijking trekken het biologische en psychologische bestaansnivo zodoende gemakkelijk alle aandacht naar zich toe. Maar dat is niet het typisch persoonlijke nivo. Op die nivo's is er een IK aan het woord dat nog niet identiek is aan de geestelijke persoonskern. Het menselijk subjeet is in lagen verdeeld. Welnu, op het biologische, het psychologische en het geestelijke nivo spelen telkens andere waarden mee. De liefde is van het hoogste, geestelijke nivo. Wanneer de mens daar, om de een of andere reden, niet aan toekomt kan er geen sprake van liefde zijn. Volgens Brunner zoekt hij dan zijn zelfbevestiging op het verkeerde nivo, met uitschakeling en ten koste van de ander (26).

Niet alleen als lid van de maatschappij komt de mens er moeilijk toe om zijn aandacht te richten op het juiste nivo. Ook het menselijk individu als eenheid van verschillende bestaansnivo's legt niet vanzelfsprekend de nadruk op de geest. De zelfverwerkelijking van de geest is inderdaad een proces (Deel II, hfd. 4 par. 3), maar een proces dat niet zonder meer van zelf gaat. Het kost moeite en inspanning. Het vraagt om het nemen van beslissingen, met alle zorgen en onzekerheden vandien. Het vraagt vooral om zelfopoffering. De geest is verantwoordelijk voor de totale menselijke eenheid. De andere nivo's regarderden slechts zichzelf. Een gezond lichaam vraagt niet per se om een gezonde geest, maar een gezonde geest wel om een gezond lichaam. Dan begint al direct het keuze-maken. Dan moeten er prioriteiten worden gesteld. De geest is in de mens het eenheid-scheppende principe. Die taak vraagt om een sterk zelfbezit.

De lagere nivo's bezitten hun eigen waarde, hun eigen geluk. Lichamelijk kun je je gelukkig voelen door aan de direkte behoeften van het lichaam tegemoet te komen. De primaire behoeften zijn in onze westerse maatschappij, dankzij de technische vooruitgang, wel te bevredigen. De mens kan gemakkelijk zijn zelfverwerkelijking tot dit soort geluk beperken.

Ook de psychische behoeften van de mens kunnen redelijkerwijze nog worden bevredigd. Door de studie van de menselijke psyche kunnen we bepalen wat 'geestelijke' gezondheid is. We kunnen via onze 'mens'-wetenschappen daar iets aan doen. De strijd om het bestaan (lichamelijk en psychisch) kan in onze maatschappij al door velen met sukses worden gevoerd. Vooral de machthebbers maken daar graag gebruik van. Maar hun suksessen zijn meestal kortstondig. De meeste trucages worden tenslotte doorzien. Het vlot gevonden geluk is dan niet bestendig.

De benedenpersoonlijke nivo's zijn dus wel te bevredigen, maar

ze bevredigen zelf de menselijke persoon niet. De vervulling van de biologische en psychische behoeften van de mens moeten we zien als een middel, niet als een einddoel. Het mensenleven heeft pas echt zin als de mens op het nivo van de geest komt tot zelf-verwerkelijking, tot heil.

Het is de onwankelbare overtuiging van Brunner dat het de functie van de godsdienst is de verschillende bestaansnivo's in de mens tot eenheid te brengen. De infrahumane nivo's bezitten hun eigen wetmatigheden. Behalve de menselijke persoon is er niets of niemand die de grenzen stelt om vernietiging van het geheel te voorkomen (27).

De mens zal zich het hele leven moeten inspannen om in zichzelf de juiste verhouding te bereiken en te handhaven tussen de verschillende bestaansnivo's. Alle nivo's delen in het persoonlijk zijn van de mens. Maar het is de menselijke geest die het eerste subjeet moet worden en blijven. Bij die handhaving van de juiste rangorde in de mens heeft ook de gemeenschap een taak. De kerk moet de mensen in contact en gemeenschap brengen met de god-mens Christus. Het christendom is de weg tot het heil voor alle mensen van alle tijden. In het christendom mag de mens deelnemen aan de kennis van God die Jezus en zijn leerlingen hebben. De kerk verbindt de mensen onderling op het geestelijke nivo door de liefde van God. "Erst durch das Christentum ist darum der Mensch seiner Personhaftigkeit voll bewusst geworden" (ErUb.107). Door de verlossing in Christus is de liefde Gods doorgebroken in de wereld van de mensen. In tegenstelling tot Feuerbach kunnen we ook zeggen: antropologie is theologie (vgl. Moltmann 1979,152-156). Liefde en verlossing vallen samen en komen samen tot volmaaktheid (28).

Paragraaf 3 Liefde en geluk

Het grootste persoonlijke heil is dus volgens Brunner voor de mens te vinden in de liefde tot de persoon van de ander. In ons leven is echt persoonlijk geluk mogelijk als het wordt gekozen op het juiste nivo, dat van de geestelijke persoonskern. Het zelf-bezit en de medemenselijkheid worden dan in zo ruim mogelijke mate bereikt. Natuurlijk is ook de bevrediging der behoeften van de lagere bestaansnivo's gelukbrengend. Lichamelijke gezondheid, psychische stabiliteit betekenen geluk. Sociaal prestige maakt de mens niet ongelukkig. Maar het echte menselijke geluk moeten wij volgens Brunner zoeken op het nivo van de geest, in de liefde tot de medemens en tot God. In de liefde bereikt de mens de volmaaktheid, niet omdat hij zich op zichzelf terugtrekt, maar juist omdat hij zich wegschenkt (29). Vele mensen zoeken hun heil in de meer oppervlakkige lagen van het menselijk bestaan. Maar dat levert een slechts passieve en kortstondige

vreugde op. Het positieve daarvan echter is toch dat de mens daardoor een idee krijgt van de ware vreugde. Het christendom verkondigt aan de mensen dat het echte geluk niet is te vinden in de puur uiterlijke genoegens, maar in het binnenste van hun geest (30).

Het christendom kan de mensen tot heil brengen door ze te leren en hen het talent te geven zich te verheugen. Maar de vreugde is gave en opgave. Wij moeten leren ons te verheugen en gelukkig te zijn. Zolang de benedenpersoonlijke nivo's nog niet helemaal van de kracht van onze geest doordrongen zijn en veranderd, zodat ze vanzelf de bewegingen van de geest volgen, zolang zijn we niet in staat het volmaakte geluk te proeven, zelfs als het ons op een presenteerblaadje zou worden aangeboden. Het talent, dat het christendom brengt, om zich te kunnen verheugen vraagt onze eigen medewerking. We moeten onze zelfzucht overwinnen (31). Ons voorbeeld daarbij is Jezus van Nazareth. Bij hem gaan de hoogste vreugde en de innigste liefde samen zelfs met het lijden (Chrileb.307). Maar het menselijke geluk van de christen is meestal niet zo sterk. Bij hem is het een bepaalde stemming van zekerheid en vertrouwen die berust op het geloof dat hij in de liefde van God is geborgen. Dat geluk en die vreugde kunnen zich uitbreiden over zijn hele bestaan. Van daaruit krijgen ook de kleine geneugten van het leven hun glans en hun voeding. De mens krijgt juist veel meer oog daarvoor. De stemming van zekerheid en vertrouwen kan samengaan met lichamelijk lijden, met verdriet en armoede.

Als het werk van de geest de voorrang krijgt wordt ook de rest van het mensenleven intenser. De christen die leeft volgens zijn geloof in Christus, vanuit de persoon van Christus (Gal.2,20; Phil.2,5;) heeft deel aan deze beide kanten van het leven van Jezus van Nazareth, aan het lijden en aan de vreugde. Maar tenslotte blijft slechts de vreugde over, in de gemeenschap met God.

Paragraaf 4 Mystieke ervaring en menselijke transcendentie

Een van de grondstructuren van het menszijn bij Brunner is de menselijke openheid. Ik heb de menselijke zelftranscendentie een van de hoofdlijnen van het Brunnerse mensbeeld genoemd. Als die menselijke openheid en die zelftranscendentie zich richten op het Absolute met het doel te komen tot een volledige, directe en geestelijke tegenwoordigheid van God en mens aan elkaar spreken we van mystiek. Aan de bijzondere ervaringen en de personale grondstructuur van de mystiek heeft Brunner een heel boekwerk gewijd: *Der Schritt über die Grenzen, Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972. De mystiek is volgens Brunner een zeer bepaalde beleving van de openheid voor het Absolute, voor het Goddelijke,

voor "das Ankommende" (Schritt. 74-77). Anders gezegd: de mystiek als bijzondere religieuze ervaring heeft de transcendente grondhouding van de menselijke persoon als filosofische basis. Het bijzondere van de mystiek als religieuze ervaring is hierin gelegen dat de mysticus bij zijn samenzijn met het Absolute, christelijk met God, geen lichamelijke beperkingen ervaart (). De uiterlijke wereld is helemaal teruggetreden en verdwenen. De banden van de persoon met het lichaam en de omringende wereld zijn totaal verbroken. De werkzaamheid van de geest is maximaal, het zelfhezt is enorm toegenomen (Schritt. 25). "Das Subjekt wird in seiner reinen Ungegenständlichkeit vernommen" (Schritt. 29).

Door onze geest bezitten wij een openheid naar drie richtingen: de medemensen, de dingen in de werkelijkheid om ons heen, en tenslotte de openheid naar het absolute (Schritt. 241).

Op het terrein van het biologisch-vitale leven is de openheid slechts zeer gering. We zagen al dat daar de zorg voor het levensonderhoud de mens en de andere levende wezens voortdurend bezig houdt (StW. 240). De rust is daar van korte duur. De mens is steeds onderweg en op zoek. Rust en onrust, thuiskomen en weggaan wisselen elkaar af.

Van de pure stof krijgt de menselijke openheid helemaal geen antwoord meer. De stof is daartoe niet in staat. Wel kan de stof als cultuurding worden opgenomen in de menselijke wereld. Dan worden alle culturele eigenschappen, zoals duur, plaats en bruikbaarheid, door de mensen verleend.

Echte openheid bestaat alleen in de menselijke geest. Maar die wordt steeds beperkt door de gebondenheid aan het lichaam. De zorg en de angst overheerst. Dat geldt ook voor de religieuze ervaring (Schritt. 248). Daarom verlangt de mysticus naar de verandering van het lichaam. Het lichaam vormt voor het mystieke leven steeds weer een hindernis. Ook in de mystiek zijn de rust en de geborgenheid niet van lange duur. De volledige, direkte en geestelijke tegenwoordigheid van God en mens aan elkaar - dat is immers de bedoeling van de mystiek - is echter van boventijdelijke duur (StW. 239); ze wordt slechts in de onzelfzuchtige liefde gerealiseerd. Maar het lichaam laat de liefde niet lang ongestoord haar gang gaan. De mens heeft zijn eigen bestaan bijna niet in de hand. "Weder die zwischenmenschliche Liebe noch auch die Mystik bringen ihn an seinen Ursprung" (Schritt. 249). De geliefden kunnen elkaar het bestaan niet schenken. Het bestaan zelf gaat steeds aan de liefde vooraf.

Voor Brunner is het, op dit punt aangekomen, belangrijk of we uitgaan van een persoonlijke God of niet (33). Als we uitgaan van een persoonlijke schepper die bovendien liefde is, komt de mens voort uit de vrije wil van God die het volmaakte zelfbezit is. Op zijn weg naar de volledige direkte en geestelijke tegenwoordigheid aan de persoonlijke oergrond van zijn bestaan, God, erkent de mysticus zijn totale afhankelijkheid met vreugde, omdat hij

gelooft dat hij in God de vreugde en het heil vinden zal. God is voor hem de liefdevolle schepper en verlosser voor Wie hij zich geestelijk helemaal kan openstellen. Zijn openheid zelf komt immers eveneens van God. Alleen in de schepping en de verlossing door een persoonlijke God wordt de mens in zijn totaliteit gevat. De intermenselijke liefde kan niet helemaal doordringen tot de binnenste persoonskern van de mens. De goddelijke liefde kan dat wel. De aan het lichaam gebonden menselijke geest van de mysticus wil zich voor die goddelijke liefde helemaal openstellen. Hij geeft zijn eigen wil en inzichten af aan God van wie hij weet dat Deze liefde is.

Ook zonder de persoonlijke relatie tussen god en mens kan de mens, juist door zich te richten op het onpersoonlijke goddelijke, werken aan zijn zelfverwerkelijking. "Aber Gott ist Liebe, und fordert den Menschen zur Gemeinschaft auf und befähigt ihn durch Gnade dazu" (Schritt, 251).

De menselijke relatie met God is van een andere kwaliteit dan die tussen twee mensen. Twee mensen hebben het bestaan niet aan elkaar te danken. In de relatie met God ligt dat anders. Daar is de mens als schepsel volledig van God afhankelijk. God als schepper is totaal onafhankelijk van de mens. In de mystiek als bijzondere religieuze ervaring zit de erkenning van totale afhankelijkheid opgesloten. In de mysticus bereikt de maximale inspanning van de geest de grootst mogelijke erkenning van afhankelijkheid en tegelijk de volledige overgave in liefde. Aldus komt de mens tot een liefdevolle eenheid met God.

De zo volledig mogelijke overgave aan God is tegelijk de zo volledig mogelijke realisatie van het zelfbezit. De mens neemt deel aan het goddelijke leven zonder het menselijke op te heffen, integendeel. Hij blijft mens als nooit tevoren, maar hij wordt medeschepper van zichzelf (34).

Omdat hij in zo hoge mate deelneemt aan het goddelijke is hij ook beter dan ooit in staat zich te verplaatsen in de oorsprong van de ander. Juist als hijzelf in Gods liefde is opgenomen is zijn liefde voor de ander zo volkomen mogelijk. Dat betekent tegelijk het einde van de levensangst. Het in de liefde Gods bereikte heil werkt zich uit in een onvoorstelbare vreugde (Schritt, 183-184; Schöpfung, 201).

In de religieuze ervaring van de mystiek zijn God en mens dus met, voor en in elkaar aanwezig. Gewone menselijke nabijheid is daarvan een zwakke afschaduwing (Schritt, 253).

De zelftranscendentie van de mystieke ervaring heeft gevolgen voor de 'gewone' intermenselijke zelftranscendentie. Levend in de liefde van God bemint de mens alles en iedereen. Hij hoeft niet meer op zichzelf te letten, te vechten voor zichzelf. Hij kan al zijn krachten geven aan de liefde. Daarom hebben de heiligen in de geschiedenis van het christendom zo'n grote betekenis gehad. Hun liefde bleef niet beperkt tot het alledaagse leven, maar

ze liet tegelijk een universeel-goddelijke dimensie zichtbaar worden. Hun liefde doordrong alles, zelfs tegen ondervonden vijandschap in (Schrift.254). Het lijden werd geduldig gedragen. Aldus realiseerden zij ook hun verbondenheid met de historische Christus.

Voor de christelijke mysticus is de vlucht voor moeilijkheden en lijden niet aan de orde (Schrift.276). Hij wil zich juist verenigen met het lijden van Christus. Aan zijn geluk doet dat niets af.

Brunner wijst er op dat de mens werkelijk en helemaal mens is als hij in de geestelijke liefde een zekere volmaaktheid heeft bereikt en zich zo blijft wijden aan de mensen en aan de wereld, als hij zich in vertrouwvolle overgave, vanuit het boventijdelijke van de geest, blijft inzetten voor het tijdelijke (StW.251).

Aldus is de mens er op uit om alles en iedereen door de kracht en de warmte van zijn persoon op te nemen in de zinvolle totaliteit van zijn bestaan, en tegelijk zijn eigen persoon-zijn te verdiepen en te versterken (StW.347). In de liefde tot God bereikt de mens zijn hoogste punt. Hij leeft in het vertrouwen dat Gods liefde slechts één bedoeling heeft, nl. het heil voor haar schepselen.

Door zijn persoonlijke invloed wekt de in liefde levende mens de ander op tot eigen initiatieven. Deze krijgt dan zicht op zijn mogelijkheden. Zo is de liefde een effectieve oproep tot zelfverwerkelijking. Ze is de sterkste macht ter verbetering van de wereld (emancipatie) (StW.350). Liefde roept liefde op. Tegelijk bespeurt de door liefde geraakte mens dat in de menselijke liefde nog een andere liefde meespeelt. Dat noemt Brunner de liefde van God die de persoon draagt en hem zijn mogelijkheden geeft.

Volgens Brunner is de liefde Gods in het christendom niet slechts toegankelijk voor mystici. Als ze er voor openstaan kunnen alle mensen delen in die liefde. Mystiek is aanwezig waar de gewone uiterlijke waarneming verdwijnt om plaats te maken voor iets heel nieuws en onvergelykelijks (Schrift.14), nl. een direct contact van de ongehinderde menselijke geest met God (Schrift. 28-40).

De mystiek blijft een menselijke categorie. Als fenomeen behoort ze tot het persoonlijke bestaan (Schrift.240). Omdat de mens nooit zozeer zichzelf is als juist in de mystieke ervaring, kan deze ons doen vermoeden wat menselijke zelfverwerkelijking en bestaansvervulling betekenen. Maar de mystieke ervaring is niet af te dwingen, zegt Brunner. Ze is een geschenk van God.

De Brunnerse opvatting van mystiek kunnen we niet beschrijven als een vlucht uit de wereld (Schrift.273). Omdat juist in de mystieke ervaring de persoon zijn hoogste mogelijkheden verwerkelijkt, is hij tevens door zijn liefde voor de mensen van grote betekenis. De mysticus heeft geen problemen met de juiste verhouding tussen actio en contemplatio. Bovendien bezit hij zichzelf in de grootst mogelijke vrijheid. Het is de zelfopoffering in de liefde die dat mogelijk maakt. En dat is niet alleen de opdracht van de

mysticus, maar van iedere christen die op zoek is naar het heil.

Aldus herleidt Brunner de mystieke ervaring tot een bepaalde vorm en beleving van de menselijke transcendentie voor het Absolute. In de mystiek stelt de menselijke persoonskern, dus de geest, zich in liefdevolle overgave open voor God en voor de mensen en komt zo tot zelfverwerkelijking, tot heil.

Verlossing als genade en zelfverwerkelijking

Paragraaf 1 Geschonken zelfverlossing

In het voorgaande hebben we al kunnen lezen dat de menselijke persoon streeft naar zelfverwerkelijking, naar "das volle Selbst-sein" (StW.237). De mens bezit heilsverlangen. Aan dat verlangen probeert hij op alle mogelijke manieren tegemoet te komen. Brunner benadrukt dikwijls dat het er op aankomt de juiste manier en het juiste nivo van zelfverwerkelijking te vinden. Het christendom is volgens hem het enige adequate antwoord op dit levensprobleem.

Brunners theorie van de verlossing kunnen we typeren door middel van het begrip "geschenkte Selbsterlösung" (Chrileb.143). Ik hoop aan te tonen dat deze formulering een consequente toepassing is van zijn filosofie van de geest, zijn mensbeeld op het overgeleverde theologische erfgoed van de verlossing.

Zijn mensbeeld heeft ons vertrouwd gemaakt met de eigen aard van het nivo van de menselijke persoon, de geest. Hoe meer de mens zich geeft aan de anderen, des te meer bezit hij zichzelf. Zelfbezit en liefde zijn zogezegd niet omgekeerd evenredig, maar gewoon evenredig. Ze vermeerderen met elkaar, ze verminderen met elkaar. Op het nivo van de persoon moet de mens het heil van de ander centraal stellen om ook zijn eigen heil te bereiken. Om het bijbels te zeggen: "Wie zijn leven bemint, verliest het; maar wie zijn leven in deze wereld haat, zal het ten eeuwigen leven bewaren" (Joh.12,25).

Heil moeten de mensen dus met en aan elkaar bereiken. Des te meer geldt dat voor het integrale godsdienstige heil. Daarbij heeft de mens natuurlijk van doen met de persoonlijke God. Lange tijd hebben de mensen het integrale heil trachten te bereiken alleen vanuit zichzelf. Op telkens weer andere manieren trachtte de mens zichzelf te verlossen. Het goddelijke en de goden werden in dienst genomen van de menselijke zelfverlossing die een heil moest verwerkelijken op benedenpersoonlijk nivo, bijvoorbeeld grote rijkdom en macht. Goden zelf trouwens werden gezien als gepersonifieerde levenskrachten of dierlijke gestalten (Religion. 152-153,161,175,181-185). Toch brak de overtuiging door dat het heil de hele mens moet omvatten, zowel zijn geest, zijn ziel als zijn lichaam. Als de menselijke persoon zijn kern vindt in de geest ligt daar in de eerste plaats het heil. Maar de verlossing

van de geest als centrum van de persoon kan de mens alleen niet bewerkstelligen. Dat kan hij alleen tesamen met de schepper van de mens, zoals we zagen in het vorige hoofdstuk. Alleen de schepper kan doordringen tot de oorsprong van de menselijke persoon die zich daarvoor openstelt. Voor het verwerkelijken van het integrale persoonlijke heil is dat noodzakelijk. Vanuit de verlorne geest, vanuit de heil-e persoonskern kunnen dan de overige nivo's van de mens mee 'doen' aan de verlossing, meedelen in het heil. 'Ein solches Heil müsste aber vom Geiste herkommen, weil ja der Geist den Leib beseelt und besitzt' (Religion, 190).

We kunnen de antropologie van Brunner een religieuze antropologie noemen, omdat hij een belangrijk kenmerk van het menszijn ziet in de verhouding van de menselijke persoon tot zijn schepper (vgl. Noordam 1978, 23-24). Niet alleen voor zijn bestaan op de wereld is de mens afhankelijk van de schepper, maar ook voor zijn zelfverwerkelijking is hij aangewezen op de liefde van God. De menselijke geest kan slechts bij God met zichzelf in overeenstemming komen (Chrileb. 131).

Maar waarom richt de mens zich dan niet naar God? Hij bezit daartoe niet de kracht, zegt Brunner. Zijn verstand is beperkt. Hij kan zich de zuiver geestelijke God niet als een werkelijkheid voorstellen. Dat blijkt wel uit de godsdienstgeschiedenis. De mens heeft zich steeds gewend tot wereldse of natuurlijke machten. Maar omdat daardoor de angst van de mens niet werd weggenomen, is hij steeds ook het vermoeden van iets anders, iets transcendenten blijven bewaren.

De verlossing vereiste allereerst een andere instelling van de mens. Er moest een interesse-verschuiving plaatsvinden van het psychische en gevoelsmatige naar het geestelijke, naar de persoonskern. Maar dat was nu juist zo moeilijk, omdat iets dergelijks alleen door de geest zelf kan gebeuren. De geest moet verlost worden door de geest (35). Voor de oplossing van dit probleem grijpt Brunner terug op zijn eigen geloofsbelijdenis. Hij is ervan overtuigd dat de vraag naar de verlossing-van-de-geest-door-de-geest beantwoord moet worden door de verwijzing naar Jezus als Godmens. Door Christus als God is de mensheid verlost; door Christus als mens heeft de mensheid zichzelf verlost (36). Brunner is hier theoloog. Als mens was Christus de broeder van alle andere mensen. Door Christus is de mensheid gebracht in de juiste schepselijke gerichtheid op God. Christus is het oerbeeld van de verlorne mens. Brunners filosofie van de geest is nu overgegaan in theologie.

De liefde van God is door de Godmens Jezus Christus, en de christenen na Hem, doorgedrongen tot de geestelijke persoonskern en de oorsprong van de mensen. Die liefde was in staat zich te verplaatsen in de geest van de ander, de ander geestelijk te verrijken en tegelijk de zelfstand van de ander te doen groeien. Dat geldt al voor de menselijke liefde. Dat geldt voor de liefde

van God nog meer. De rijkdom en de macht van de goddelijke liefde brengt de menselijke geest tot een oorspronkelijkheid, tot een eigen zelfbezit, die hij zonder Gods liefde nooit zou hebben bereikt. Hoe meer Gods liefde de menselijke persoon doordringt, des te meer is die mens zichzelf.

Brunners theologisch verwoord geloof in de Schepper-God en in Zijn liefde garandeert zijn geloof in de waarde van de menselijke vrijheid en zelfbepaling. Hier ondersteunt de theologie zijn filosofie.

Hij bezingt in alle toonaarden dat het de liefde van God is die de menselijke geest verlost. Liefde doet deelhebben aan het geestelijk bestaan van de anderen. Ze erkent de medemens in zijn zelfstandigheid. De liefhebbende persoon verplaatst zich in de persoon van de ander. Dat doet de liefde van God eveneens. Met als resultaat dat de menselijke geest vernieuwd wordt en verlost. Vanuit de vernieuwde en verlost menselijke geest vindt er dan een heenwending plaats naar God toe. Heel het menselijk leven en alle andere menselijke gegevenheden worden door de geest gericht op de doelstellingen van het heil, te beginnen bij de erkenning en bevestiging van de ander als persoon (37). Dat laatste is wezenlijk voor de verlossing. Geen christen zou het heil voor zichzelf willen bewaren. De liefde die deel uitmaakt van de verlossing is het teken van de verlossing.

Door de Godmens Jezus ontving de menselijke zelfverlossing een grotere intensiteit dan ze zonder Christus ooit had kunnen bereiken: "Für uns übernahm er aus Liebe die unlösbare Aufgabe der Selbsterlösung" (Chrileb. 149; zie ook 222) (38).

Brunner heeft zijn verkenningen in de theologie van de geest niet echt uitgewerkt. Hij was altijd vooral filosoof. Maar zijn theologische werken en tijdschriftbijdragen rechtvaardigen de benaming theologie van de geest. Zoals in zijn filosofie het centrum van zijn mensbeeld wordt gevormd door de geest als persoonskern van de mens, zo staat in het middelpunt van zijn theologie van de verlossing de heilige geest. In zijn theologie gaan alle lijnen van dat centrum uit, en komen er weer in terug. Zo is volgens Brunner het resultaat van de verlossing dat de menselijke geestelijke persoonskern wordt opgenomen in het geestelijke liefdesleven van de Drie-ene God. Naar de mensen toe is zowel het vertrekpunt als het eindpunt van de verlossing de Heilige Geest van God. In de christen leeft als het ware een trinitarische atmosfeer. De christen leeft uit de Geest door Christus gericht op de Vader (CGGC.138). De bedoeling van het christelijke leven is de deelname aan de eeuwige en volmaakte gemeenschap in God (39).

Jezus van Nazareth heeft de opgave van de verlossing als mens vervuld, in verbondenheid met God. In zelfvergeten liefde gehoorzaamde hij en ging de moeilijke weg van het lijden. Zijn wil was en bleef fundamenteel in overeenstemming met de wil van God.

Hij was de eerste die de levensopgave, nl. te leven in overeenstemming met de bedoelingen van de schepper, vervulde. Hij is de eerste verlost mens, met zichzelf in totale overeenstemming, vrij en bewust een schepsel Gods. Ook al lijkt de overeenstemming met de wil van God het opgeven van zichzelf in te houden, in de liefde Gods is het tegendeel het geval (40). Als de mens zoals Jezus in zelfvergetende liefde verbonden is met God, dan is de verlossing bereikt (vgl. Rahner 1973, 55-60).

Daarbovenstaande theologie aansluit bij zijn mensbeeld is niet moeilijk te begrijpen. Op het gebied van de menselijke geest, de persoonskern, geldt dat hoe meer de mens zich geeft in liefde aan de anderen, hij des te meer zijn zelfbezit bevordert. In de godmens Jezus Christus is zowel de liefde tot God en de mensen, als ook het persoonlijk zelfbezit in optima forma gerealiseerd. In aansluiting bij Jezus van Nazareth zijn, bij allen die met hem in gemeenschap leven, de beide aspecten van de zelfverwerkelijkt mens, de liefde en het zelfbezit werkelijkheid geworden.

Paragraaf 2 Verlossing als opgave

Het is de taak van de christen om geestelijke vernieuwing te realiseren op alle terreinen van het mensenleven. De christelijke liefde moet de menselijke werkelijkheid doordringen. "Wer mit Christus in Gemeinschaft tritt und sich seine Gesinnungen immer mehr aneignet, in dem vollzieht sich fortschreitend die Erlösung" (Chrileb, 153). De christen is reeds en tegelijk nog niet verlost. Hij heeft door de liefde van Christus het heil van de verlossing als geschenk ontvangen. Maar toch blijft dat geschenk in zijn leven steeds een opgave. De genade van de verlossing is gave en opgave tegelijk. Als opgave blijft de verlossing steeds toch geschenk.

De mens blijft echter steeds geneigd om helemaal alleen en werktuiglijk zijn heil na te streven. Hij wil het kunnen stellen zonder de liefde. Maar hoewel we als mens ernaar streven helemaal zelfstandig in de werkelijkheid te staan, zijn we in feite toch nooit alleen. Feitelijk kunnen we het niet stellen buiten de ander. Als we spreken van God en zijn liefde voor ons ligt daarin opgesloten ons besef van de noodzaak en de mogelijkheid van eenheid tussen onze zelfstandigheid en afhankelijkheid. Ons geloof in en spreken van de liefde van God betekent dat de mens als individu deel uitmaakt van een geheel en tegelijk toch zelf geheel mag worden genoemd, dat wil zeggen persoon is. Dat de mens op zoek-naar-verlossing bij God terecht komt ligt in het verlengde van zijn persoon-zijn.

De mens wil zichzelf niet opgeven. De liefde tot Christus heeft in iedere christen een harde strijd te voeren. Dikwijls wordt dat gevecht verloren. Brunner vergelijkt op dit punt de christen met

het volk Gods in het Oude Testament. Alleen door vallen en opstaan kan de christen zijn zelfzucht overwinnen. Hij moet met Christus zo'n eenheid vormen dat niet hij meer leeft, maar Christus in hem (Gal.2,20). In Christus verlost de mensheid zichzelf. Door zich aan te sluiten bij de verlosser is iedere mens in staat zichzelf te verlossen, "aber in der Kraft des durch Christus geschenkten, übernatürlich erhöhten Selbstseins" (Chrileb.154).

De verlossing heeft dus bij Brunner een heel duidelijk ethisch moment. De indicatief is tegelijk imperatief. De mens heeft de opdracht steeds meer mens te worden, zichzelf te verwerkelijken.

Welnu, dat geldt niet alleen voor de individuele christen. Zoals in het mensbeeld speelt ook in de verlossing bij Brunner de gemeenschap een belangrijke rol. Zonder die gemeenschap is in het personalisme van Brunner de verlossing niet af. Voor de christelijke verlossing geldt wat voor de liefde geldt: zelfbezit en medemenselijkheid gaan samen. Het is de opgave van de christenen het verlossingswerk van Christus in de wereld effectief te maken (41). De christen moet een levende getuige zijn van de verlossing door Christus. Brunner voelt zich hier in bijbels element (1 Petrus 2,9; Rom.8,19-32) (42). Maar hij signaleert tegelijk de grote moeilijkheden die zich speciaal in onze tijd voordoen om het getuigenis te kunnen geven. Hij noemt bijvoorbeeld de geestelijke eenzaamheid (Chrileb.161-163). Hij wijst (weer) het opkomen der natuurwetenschappen als oorzaak daarvan aan. Omdat tegenwoordig ook het mensenleven strikt natuurkundig bekeken wordt is er geen aandacht meer voor de geestelijke persoonskern. Daar komt de ver doorgevoerde specialisatie van de mens in zijn arbeid nog bij. Geen wonder dat de mens verkommt. "Der Einzelne ist auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen" (Chrileb.164). Brunner vindt het een ernstig gemis dat de moderne ontwikkelde mens het meestal moet stellen zonder een katholieke filosofie (43). Zoals we weten formuleert Brunner hier, weliswaar negatief, zijn eigen persoonlijke wetenschappelijke opdracht. Als docent aan de verschillende opleidingsinstituten van zijn orde heeft hij naar die filosofie gezocht. Hij hield ontelbare lezingen en voordrachten om het gevondene uit te dragen. Maar vooral na zijn ongeluk (1935) was hij gedwongen om door boeken en ook artikelen de bovenbedoelde opdracht te realiseren. Hij wilde een filosofie brengen die theologie mogelijk maakt. In hoeverre hij daarin slaagde zal de lezer van dit onderzoek misschien vermoeden.

Volgens Brunner is de belangrijkste voorwaarde om mee te kunnen werken aan de verlossing, de voortdurende en vertrouwde omgang met Christus in gebed en bezinning (Chrileb.165-169). Het is daarom begrijpelijk dat hij meerdere keren over bezinning en meditatie schrijft (bijv. Chrileb.176-186; GuL.45,403-413). "Meditation verwandelt den Menschen als Menschen, in seinem geistigen Sein" (GuL.45,411). Op de duur krijgen dan de geeste-

lijke werkelijkheden weer de overhand en de andere nivo's van de mens weer hun gepaste plaats. Het gaat om de toekomst van onze cultuur. De bijdrage van het christendom aan de wereld wordt hier door Brunner uiteraard weer geformuleerd met de begrippen uit zijn personalistische ontologie. De oplossing ligt op het terrein van de geest. Zijn filosofie van de geest reikt tot in het konkrete christelijke leven. De bedoeling van de meditatie is de vertrouwde omgang met Christus en door hem met God. Mediteren is het zich oefenen in die omgang met Christus (GuL.45,412). Zo zal Christus langzaam maar zeker invloed krijgen op alle terreinen van het leven.

Wat de liefde van God betekent moet je aan mensen ondervinden. Het beste kun je dat natuurlijk ondervinden bij mensen door wie het duidelijkst de geest en mentaliteit van Christus worden getoond. Deze mensen zijn in hoge mate gelijkvormig aan Christus (44). De kwaliteit van het christelijke leven is het beste getuigenis van de in Christus geschonken openbaring.

Volgens Brunner bereikt de mens door de gemeenschap met God in Christus de stabiliteit die nodig is om zijn vrijheid en zelfstand te verzekeren en te vergroten. Hij vindt die stabiliteit niet in zichzelf en niet in de natuur. Maar hij neemt op eindige wijze (als scheepsel) deel aan de absolute onafhankelijkheid van God. Deze "innerste Weltunabhängigkeit" (CGGC.128) hoort bij de ideale christelijke levenshouding. Brunner wijst in dit verband er nog weer eens op - voor die hem kennen ten overvloede - dat dit geen vlucht uit de wereld betekent, maar juist intensivering van de menselijke mogelijkheden in de wereld.

Het mag in eerste instantie vreemd lijken dat Brunner met zijn filosofie van de geest de katholieke filosofie meent te presenteren die in staat is de theologie van dienst te zijn. De filosofie lijkt hier te worden uitgeleverd aan het partikuliere belang van de theologie. Toch betekent deze houding bij Brunner geen onderwaardering van de filosofie. Integendeel! In de openbaring van God is Christus het grootste antropomorfisme. De mooiste taak van de filosofie over de mens is volgens Brunner terecht het leveren van het noodzakelijke antropologische materiaal van de godsopenbaring. Maar ook fundamenteel filosofisch is de houding van Brunner legitiem. Filosofie gaat over de mens. Ze is dus niet waardenvrij. De filosofie dient ergens voor. In dit geval dient de filosofie ter explicatie van de antropologische constante die godsdienst heet. Dat een filosofie daarvoor dient is geen schande. De godsdienst-filosof moet zich er wel steeds van bewust zijn. Een filosofie die niemand dient, dicnt nergens toe.

Paragraaf 3 De verlossing en de zelfverwerkelijking

We hebben gezien dat de zelfvervreemding even wezenlijk bij het menszijn hoort als de zelfverwerkelijking. Van zelfvervreemding is telkens sprake als de mens in onvrijheid geraakt. Dan heeft hij de zelfverwerkelijking, bewust of onbewust, gezocht op een vlak dat geen deel uitmaakt van het typische persoon-zijn van de mens. De benedenpersoonlijke nivo's hebben dan de overhand gekregen op de geestelijke persoonskern van de mens. De natuurlijke krachten en neigingen gaan dan hun eigen weg zonder dat de persoon tot beslissingen komt. De geest is te zwak.

Nu is, zoals we weten, het menselijk zelfbezit altijd onvolmaakt. Het is gegeven en opgegeven. Maar de mens verlangt ernaar zichzelf volkomen te bezitten, volledig zichzelf te zijn. Bij de volmaakte zelfverwerkelijking hoort ook de kennis. "Denn nur mit Bewusstsein kann man mit sich übereinstimmen" (GuL. 35,355). Alleen bij de mens bestaat de vraag naar het zichzelf-zijn en de overeenstemming tussen dat zichzelf-zijn en de geleefde werkelijkheid, tussen Sollen en Sein.

Hoe kan nu de mens dat zelfbezit volledig bereiken, m.a.w. hoe kan hij de zelfverwerkelijking, het heil bereiken? Brunner gaat uit van de meest fundamentele eigenschap van het menselijk bestaan, nl. dat de mens schepsel is. Het is de schepingswil van God dat de mens bestaat, en dat hij van ogenblik tot ogenblik blijft bestaan. Dat betekent een fundamentele en primordiale afhankelijkheid van God (religieuze antropologie). Deze afhankelijkheid moet door de mens in zijn doen en laten worden bevestigd, niet slechts terloops als bijkomstigheid, maar als een levensbepalend gegeven. Wanneer we de mens als een natuurlijk geschapen god zien betekent dat niet dat de zelfverwerkelijking of verlossing een natuurproces is; als persoon is de mens tegelijk natuur en bovennatuur. De werkelijkheid van de zonde bestaat voor hem in een tekort of zelfs vernietiging van het verlossingsgebeuren. Als zondaar probeert hij de zelfverwerkelijking volledig in eigen handen te nemen en verloochent hij zijn schepsellijkheid. We kunnen dat als volgt uitdrukken: de mens vervreemde van God en van zichzelf. Hij ging het menselijk bestaan als een last ervaren. Zonder God moest hij zijn eigen oorsprong en zekerheid dragen. Dat was hem teveel. Deze opgave was te groot. Toen hij zich daarvan bewust werd maakte de angst zich van hem meester (GuL.35,357). Eerst had de mens geen gave willen zijn, slechts opgave. Maar dat kon hij niet aan. De werkzaamheid van de geest nam af, de natuurlijke wereld nam de leiding en bracht de mens onder zijn heerschappij. De geestelijke werkelijkheid telde niet meer mee. De mens was niet meer in staat zijn lichaam te begeistere. En zo vervreemdt niet alleen de geest, maar ook het lichaam op de

duur. De mens is geen baas meer in eigen huis. Ook lichamenlijk gaat hij te gronde. Gave-zijn wil de mens niet; alleen opgave-zijn kan hij niet.

Aldus wordt de mens heen en weer geslingerd tussen de wil van de geest en de behoeftes van het lichaam. Alleen als geest kan hij niet leven, alleen als lichaam evenmin (GuL.35,358). Maar de harmonie is zoek. Zonder de medewerking van het lichaam verkommt de geest. Zonder de geest verloedert het lichaam. Brunner probeert op deze wijze de 'angst voor het niets' van het existentialisme te verklaren (PI.228-232) (45). Het leven is pure feitelijkheid geworden. De mens is omgeven door de zinloosheid van alles wat is. In een laatste poging probeert de mens dan die zinloosheid nog een verklaring te geven. Brunner vindt die poging trouwens een openbaring van het niet-natuurlijke in de mens. De natuur zoekt niet naar verklaring en rechtvaardiging. Maar het lukt de mens niet uit de zelfvervreemding te ontsnappen. Het menselijke bestaan is niet alleen geen gave, maar ook geen opgave meer.

Volgens de theorie van Brunner moest de verlossing komen van buiten de mens. De schepper zelf moest de mens tot zelfbezit brengen. De oorspronkelijke verhouding kon slechts door de schepper zelf worden hersteld (GuL.35,359). Dat is gebeurd door de menswording. De gelovige aanname van Christus betekent voor de mens de acceptatie van zichzelf als schepsel, en daarmee de eerste stap ter overwinning van de zelfvervreemding. In de overgave aan Christus herwint de mens zijn zelfbezit. De mens gaat het leven en de wereld zien zoals Christus in zijn liefde deze zag. Door de oriëntatie op Christus hervindt hij zichzelf. Zijn meest oorspronkelijke roeping en gave als schepsel, nl. te leven in overeenstemming en harmonie met zichzelf en met God, komt in het zicht en begint gerealiseerd te worden (46). Door zichzelf te accepteren als schepsel van God en daarmee in overeenstemming te leven reikt de menselijke persoon tot aan zijn eigen oorsprong en wordt hij medeschepper van zichzelf. Aldus doet hij actief mee aan zijn eigen zelfverwerkelijking. Door de gemeenschap met God in Christus wordt het schepsel mens iets mogelijk gemaakt dat normaal gesproken niet kan, nl. de mens verwerkelijkt zichzelf. Hij is door de menswording van Christus en door zich aan zijn liefde over te geven: mens a se. Aldus is de mens tevreden en zalig. Hij is een wezen dat in zijn eindige zelfbezit volmaakt is (47).

Als gemeenschapswezen kan de persoon dat op zijn eigen houtje nooit bereiken. Door in gemeenschap te leven met de mensen en met God wordt zijn zelfzijn opgenomen in het geheel van de schepping en in de goddelijkheid van God. Hij leeft in overeenstemming met zichzelf en tegelijk is hij een beeld van God.

Ook voor de christelijke mystiek geldt dat ze gemeenschapsmystiek is. Ze leidt niet tot opheffing of vernietiging van de

menselijke persoon. In de gemeenschap met de mensen, met Christus en daardoor met God blijft de persoon van de mysticus bestaan, ja vindt juist haar verwerkelijking (Schrift, 276). Dit in tegenstelling tot de natuurlijke mystiek. Voor het geloof in de persoonlijke God en de gemeenschap met Hem is het onvoorstelbaar dat juist de optimale liefde tot vernietiging van de mens zou leiden. Dat zou in tegenspraak met de liefde zijn.

De totaal verlorene mens - het oerbeeld daarvan is Jezus Christus - is in staat zich volkomen weg te schenken. Zijn liefde komt inderdaad helemaal voort uit de persoonskern. Hij is helemaal opgenomen in het met-God-zijn. De liefde tussen twee mensen is daarvan slechts een zwakke afstraling.

Als echter hier in dit gewone aardse leven de liefde al de vervulling betekent van het menselijke geluksverlangen, dan spreekt het vanzelf dat de liefdevolle en vertrouwelijke omgang met God het hoogste geluk betekent dat voor de mens is weggelegd, nl. de volledige vervulling van het heilsverlangen en dus het bereiken van het heil op de meest volmaakte wijze. Dan is, zegt Brunner, de oude droom van de gelijkenis met God meer dan vervuld (GuL. 35, 362). De mens is als God geworden, maar niet uit eigen kracht. Het was de vrije en genadige liefde van God die dat deed (deificatie).

Brunner spreekt hier over de verlossing met behulp van de term zelfverwerkelijking. Om het mysterie van de verlossing te benaderen stelt hij de filosofische analyse van de menselijke liefde centraal. Als de zelfverwerkelijking van de persoon dient te gebeuren door de liefde van de mensen heen, als dus de mens het zelfbezit slechts kan bereiken dankzij zijn overgave aan de ander (dat is het filosofische mensbeeld-gegeven), dan kan de mens slechts zijn goddelijke volmaaktheid (als schepsel) bereiken door zijn liefdevolle overgave aan de godmens Christus, en via Hem aan God. Over de verlossing als theologisch verwoord geloofsgegeven kan Brunner slechts spreken naar analogie van de menselijke liefde.

Het spreken over de verlossing in termen van zelfverwerkelijking is natuurlijk pas geoorloofd als vaststaat dat daardoor niet alleen aan geen van beide begrippen afbreuk wordt gedaan, maar als de mogelijkheid bestaat dat het gebruik van de term zelfverwerkelijking het verlossingsproces meehelpt verklaren. Brunner heeft natuurlijk niet het laatste filosofische woord gezegd over de zelfverwerkelijking, ook al wijst hij die aan als de zin van de geschiedenis. Evenmin zal door de toepassing van dit woord de verlossingsproblematiek onprobleematisch geworden zijn. Niettemin mag ik stellen dat bij Brunner het woord zelfverwerkelijking een zware filosofische lading heeft gekregen. Dat is gebeurd door zijn filosofie van de geest als hoeksteen van zijn personalistische mensbeeld. Welnu, ik hoop in het voorgaande aannemelijk te hebben gemaakt dat Brunner met recht zijn theologie van de verlossing,

voorzover ik die in dit onderzoek ter sprake heb gebracht, bemiddeld laat worden door zijn filosofie van de zelfverwerkelijking. Ik denk ook dat beide begrippen bij voldoende kritisch gebruik er wél bij varen, van positieve invloed op elkaar zijn (48).

Paragraaf 4 De christen in de menselijke werkelijkheid

Voor het menselijk bestaan in de wereld van de verlost christen gebruikt Brunner uitdrukkingen als: eine neue Schöpfung, eine neue Welthabe (Schrift. 212), en ook ein neues in-der-Welt-sein (Schrift. 216). De mysticus, en iedere verlost christen, ziet de hele wereld in een nieuw licht. Hij ziet alles wat bestaat als schep-sel van God. Hij heeft zijn eigen ongeordende verlangen naar de dingen van de wereld overwonnen. Hij kan zich nu inzetten voor wat werkelijk de moeite waard is, de medemens. De medemens zijn opgenomen in de goddelijke liefde die zijn hart verwarmt en verandert (Schrift. 216). Hij erkent nu hun persoonlijkheid en vrijheid. Bovendien heeft hij beter dan ooit inzicht in het verlossingswerk van Christus. Hij is met hem verbonden in zijn opdracht en in zijn lijden, maar ook in zijn liefde voor de mensen. Hij wil met al zijn krachten bijdragen aan het heil van de mensen (Schrift. 221-222). Ofschoon hij afkerig lijkt te zijn van de wereld leeft hij juist voor de verlossing van de wereld. Brunner stelt dat vooral mystici in staat zijn tot een grotere aktiviteit in de wereld dan anderen. Hoe het ook zij, alles gebeurt ten dienste van de medemens. In de dingen van de wereld en de aktiviteiten op zich zien ze niet de zin van het bestaan.

Maar het gevaar van terugval in een vorm van egoistische zelfbevestiging is altijd aanwezig, zowel bij de mysticus als bij iedere andere christen. Bij alles wat elke christen onderneemt komt het aan op de liefde.

God is voor de mens in de wereld een mysterie van zekerheid en geluk. Van daaruit kan de mens de anderen ontmoeten als persoon (Dreif. 124). Dus God bepaalt zijn verhouding tot de medemens. God is geen bedreiging voor de mens, voor zijn vrijheid of zijn menselijkheid. De mens is voor God geen middel tot zelfverwerkelijking (Dreif. 127 ev.). Juist door zijn opname in de elk menselijk verlangen overstijgende gemeenschap met God komt de menselijke persoon tot zelfverwerkelijking en bereikt hij dus het heil.

Door de openbaring van Christus is een nieuwe atmosfeer tussen de mensen ontstaan. Alle mensen zijn kinderen Gods en leven in dezelfde liefde. Zowel het individualisme als het kollektivisme zijn "einseitig und ungeistig" (Dreif. 132). Sociaal aktivisme leidt tot funest zelfverlies. Maar in God zijn zelfbezit en mede-zijn identiek. De menselijke en wereldlijke tegenstelling tussen

zelfbezit en socialiteit kan dus niet absoluut zijn. Ook de tegenstelling tussen de liefde tot God en de naastenliefde is een vergissing. Als de naastenliefde niet van God uit telkens weer kracht ontvangt, houdt ze geen stand. Ze kan slechts standhouden als ze deelneemt aan de liefde van God (Dreif.133) (49). Dat is dan ook de opgave van iedere christen. Wat hij door genade reeds is geworden: 'kind van God', 'broeder van Christus', 'tempel van de heilige Geest', moet hij op elk terrein van zijn leven steeds beter realiseren (Schöpfung.35).

Verlossing en mensbeeld

Paragraaf 1 De verlossing bij Brunner

In dit hoofdstuk wil ik met behulp van het voorgaande een samenvattend antwoord trachten te formuleren op de vragen die ik stelde in hoofdstuk 1, paragraaf 3. Het was immers mijn bedoeling te onderzoeken welk Brunners verlossingsbeeld is en of dat aansluit bij zijn mensbeeld. In deze eerste paragraaf wordt geformuleerd wat de verlossing bij Brunner is.

We zagen dat de verlossing een proces van zelfverwerkelijking is in de menselijke persoonskern, de menselijke geest. Eerder stelde ik al met Brunner dat ieder mens een heilsverlangen heeft, een verlangen naar geluk, naar zelfverwerkelijking. Verlossing betekent dan het bereiken van de zelfverwerkelijking op het hoogst mogelijke nivo, nl. dat van de geest. De verlossing is de definitieve overwinning op welke vorm van zelfvervreemding dan ook.

De verlossing is verder noodzakelijkerwijze een historisch gebeuren. Het historisch belang van iets, beter gezegd van een gebeurtenis hangt af van de geestelijke betekenis ervan. In het christendom is de openbaring door Jezus Christus de belangrijkste historische gebeurtenis. Zich openstellen voor de verlossing betekent dan de historische werkzaamheid van Jezus Christus voortzetten. Het christendom heeft zich dus enerzijds steeds te oriënteren op de historische mens Jezus Christus, anderzijds moet de verlossing in altijd nieuwe vormgeving worden gepresenteerd (inclusiviteit).

Het meester-leerlingmodel is volgens Brunner, uiterst geschikt om de persoonlijke verhouding van iedere christen tot Jezus van Nazareth aan te geven. Liefde en vrijheid, genade en zelfwerkzaamheid zijn daarin tegelijk aanwezig. Het heil dat Jezus Christus brengt is identiek met de zin van de geschiedenis, nl. de zelfverwerkelijking van de individuele mens. De openbaring sluit vanzelf gemeenschap in. In de gemeenschap van de kerk wordt volgens Brunner de zelfvervreemding opgeheven. Vooral door de heiligen wordt de geest van Christus opnieuw verwerkt.

De liefde die het zelfbezit en de zelfverwerkelijking van de menselijke persoon bevordert, speelt in de verlossing een grote rol. Christus is de goddelijke liefde in persoon. In hem ervaren

de mensen de liefde van God. Deze wil dat de mens zichzelf verworrelijkt, zijn zelfbezit bereikt. Gods liefde geeft aan de mens het bestaan (schepping), en door de verlossing een persoonlijke relatie met God zelf. Daardoor bereikt de mens het volmaakte zelfbezit. Als immers de liefde het zelfbezit van de ander bevordert (mensbeeld), dan bevordert de goddelijke liefde het volmaakte zelfbezit. Aldus is Christus de bemiddelaar van de liefde en het heil van God.

Het zelfbezit van de nu verlost mens bestaat uiteraard niet zonder medemenselijkheid, zonder naastenliefde die weer is: het bevoorlender van het zelfbezit van de andere persoon. De ethische opdracht van de verlost mens is dus de naastenliefde (vgl. A. Schweitzer, *Les grands penseurs de l'Inde*, Paris 1935, 15 ev.). De christen is mede-subjekt van de goddelijke liefde. Maar daarom moet hij eerst objekt zijn van Gods liefde.

In de verlossing speelt de hiërarchie der bestaansnivo's een belangrijke rol. De mens is geneigd om zijn aandacht uitsluitend te richten op een van de lagere nivo's. Dan komt hij niet toe aan het nivo van de geest, aan zijn eigenlijke persoonskern en die van de anderen. Brunner spreekt dikwijls van zelfzucht. Hier heeft de kerk als gemeenschap der christenen een belangrijke taak. Ze moet de mensen in kontakt brengen met Christus die de mensen onderling in de geest verbindt door de liefde van God. Zodoende komt de geest als persoonskern weer in het middelpunt te staan bij de mensen.

Bij een opvatting van de verlossing waarin de goddelijke liefde centraal staat is het vanzelfsprekend belangrijk dat God als een persoonlijk wezen wordt gezien. De God van Christus is een persoonlijke Schepper die bovendien liefde is. Alleen in zo'n schepping en in de verlossing door Christus wordt de mens in zijn oorsprong en totaliteit gevat.

Brunner spreekt van 'geschonken zelfverlossing' in aansluiting op het proces van zelfbezit en mede-zijn dat bij elke persoonlijke relatie aan de orde is. De verlossing van de totale mens, te beginnen bij de geest als kern van de persoon, moet door de schepper gerealiseerd worden. De mens zelf kan niet tot zijn eigen oorsprong doordringen. Voor het integrale heil van de menselijke persoon is dat toch noodzakelijk. Alleen vanuit de geest kan de mens helemaal verlost worden. Van daaruit kunnen dan de overige nivo's meedelen in de verlossing. Alleen voor zover de mens God is kan de verlossing van de menselijke geest plaatsvinden door de mens. Dat is gebeurd door de menswording van Gods zoon. Deze doordrong en veranderde de menselijke geest. Hij was als mens de broeder van alle andere mensen.

Christus is het oerbeeld van alle verlost mensen. Omdat de mens door de verlossing van Christus deelneemt aan de goddelijkheid van God is hij mede-verlosser geworden. De mens is zelf ook subjekt van verlossing geworden. De goddelijke liefde brengt

de menselijke persoon tot een zelfbezit dat hij zonder Gods liefde nooit zou hebben bereikt. Het menselijk verlangen tot zelfverwerkelijking kan nu worden vervuld met een intensiteit die zonder Jezus Christus, als de openbaring van Gods liefde en als oerbeeld van de verlossing, nooit opgebracht zou zijn.

De mensen werken mee aan de verlossing door de voortdurende en vertrouwde omgang met Christus. Hoe dat kan gebeuren heeft Brunner dikwijls uiteengezet in zijn boeken en artikelen. Bij dat alles gaat het om de geest van de mens. Door onze geest worden wij tijdgenoten van Christus. Scheler zegt ergens: "aktiv miterlösend" (Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, 299). Dus door zichzelf te accepteren als schepsel en door zich in liefde over te geven aan Christus reikt de menselijke persoon tot aan zijn eigen oorsprong en wordt hij mede-schepper en verlosser van zichzelf. Hij doet actief mee aan zijn eigen zelfverwerkelijking. Hij is dus een geschonken 'ens a se'.

Door zich open te stellen voor de liefde van God in Jezus Christus, door zich over te geven aan de liefde van God gaat de verlost mens deelnemen aan het zelfbezit van God. Dat is de theologische zin en betekenis van de verlossing. In de godsdienstige liefde gaat het om de Ander, om God.

De God van het christendom is niet een puur zelfbezit op zichzelf, dus zonder mede-zijn. Het volmaakte zelfbezit van God bestaat uit het mede-leven van de drie goddelijke personen met elkaar.

Het zal intussen duidelijk zijn dat het 'neue Selbst der Erlösung' van de christen zich manifesteert in de naastenliefde, de realisering van de ethische imperatief. Het beste getuigenis van de in Christus geschonken openbaring van Gods liefde is de kwaliteit van het christelijke leven.

Paragraaf 2 Mensbeeld en verlossing bij Brunner

In deze paragraaf moet een antwoord worden gegeven op de vraag of en in hoeverre de theorie van de verlossing bij Brunner aansluit op het mensbeeld.

Om die vraag te kunnen beantwoorden stel ik mij voor te onderzoeken of en in hoeverre het vertrekpunt en de hoofdlijnen van het mensbeeld bij Brunner aanwezig zijn in zijn verlossingsleer. Als we ervan uitgaan dat zijn mensbeeld inderdaad steunt op zijn fenomenologie van de menselijke werkelijkheid, dus uitgaat van de ervaring, van de menselijke taal, dan vinden we ook in de verlossing dat fenomenologisch mensbeeld terug voor zover we daarin dat vertrekpunt en die hoofdlijnen kunnen aanwijzen.

Welnu, vanaf het begin van dit onderzoek is duidelijk geworden dat Brunners filosofie van de menselijke persoon, als spirituele en substantiële identiteit, zeer bepalend is zowel voor zijn kenleer

als voor zijn verlossingsleer. De menselijke geest, als hoogste bestaansnivo van de mens, neemt zowel in het kenproces als in het proces der zelfverwerkelijking en in het verlossingsproces de eerste plaats in. Dus ook voor zijn mening over de verlossing geldt dat ze een fenomenologie van de geest is. Ook is het Brunners overtuiging dat in onze tijd het spreken over God via de personale categorieën van het menselijke bestaan, m.a.w. via de filosofie van de geest moet gebeuren. Het is de geest die als persoonskern het zelfbezit en de openheid voor de andere werkelijkheid als het andere realiseert. De menselijke kennis die het gevolg is van de openheid van de menselijke geest voor de werkelijkheid noemde ik (zie pg.129) de eerste hoofdlijn van het Brunnerse mensontwerp. Zoals we zagen is het ook in de verlossing de menselijke geest die zich openstelt voor de absolute geest, daardoor vergoddelijkt wordt en dan door de liefde de zelfverwerkelijking, het heil bereikt.

Zoals in Brunners mensbeeld het lichaam een wezenlijk element is van de menselijke persoon als unio substantialis, zo krijgt in de verlossing van de geest het lichaam eveneens deel aan de volle zelfverwerkelijking. De menselijke persoon bereikt zowel geestelijk als lichamelijk het heil waarnaar hij het hele leven tot nu toe heeft verlangd.

De christelijke traditie wijst Jezus aan als het historische prototype van de verlossing. Als gelovige katholieke Jezuiet kiest Brunner eveneens voor Jezus van Nazareth als het hoogtepunt van de mensengeschiedenis. Dat een persoon het hoogtepunt van de historie is onderbouwt Brunner met zijn geschiedenisfilosofie. Wiè als persoon dat hoogtepunt realiseert, nl. Jezus van Nazareth, is geen filosofisch probleem, maar een geloofsfeit. De menselijke geest is bij Brunner het centrum en vertrekpunt niet alleen van zijn mensbeeld, maar ook van zijn verlossingsleer. Centrum en vertrekpunt van waaruit de hoofdlijnen lopen van zijn mensontwerp. Het is bij de verlossing van de menselijke persoon vanzelfsprekend dat ze ook te maken moet hebben met die hoofdlijnen.

Bij Brunner is de kennis van de menselijke persoon afhankelijk van de openheid van subjeet en mede-subjeet (eerste hoofdlijn) voor elkaar. De menselijke persoon erkent en gelooft de zich openbarende andere persoon. Het subjeet openbaart zich in vrijheid. Het mede-subjeet gelooft in volledige vrijheid de openbaring van de ander. Geloven en openbaren zijn "wesentliche Kategorien des personhaften Seins als freier Selbstbesitz" (Becker 27) bij Brunner. Menselijke kennis is altijd in de eerste plaats geloofskennis. Deze kennis neemt toe naarmate de personen in onderlinge vertrouwdeheid zich openstellen voor elkaar en intensief met elkaar omgaan. De openbaring van het absolute, dat een persoon moet zijn omdat alleen personen zich aan elkaar kunnen openbaren, kan alleen langs dezelfde lijnen verlopen. Onze natuurlijke

godskennis kan alleen langs menselijke weg overgaan in godsdienstige geloofskennis. God moet daarvoor menselijk met ons omgaan, zodat we Hem steeds beter leren kennen. Die vooruitgang in onze geloofskennis is voor ons als intentioneel op het heil gerichte personen reeds onderdeel van de verlossing. Menselijk bestaan is geestelijk, dus kennend bestaan, bewustzijn. Geloven in de openbaring van Christus is beginnende, zich realiserende verlossing. Door de wederzijdse liefde tussen Christus en de gelovige nemen geloofskennis en verlossing beide toe. Door de goddelijke geest in Christus te ontmoeten neemt het menselijke geestelijke zelfbezit volgens Brunner toe tot zelfverwerkelijking, tot heil. Godsdienstige geloofskennis is persoonskennis. Ze neemt toe door onderlinge liefde en voortdurende omgang van de gelovige leerling met de meester Christus.

Als tweede hoofdlijn van het Brunnerse mensontwerp wees ik het zelfbezit aan. Zich openstellen voor de ander is niet mogelijk zonder zelfbezit. De openheid moet vrij zijn, autonoom. Het geestelijke zelfbezit is van blijvende duur. De menselijke identiteit blijft door alle veranderingen heen bestaan. De mens is zichzelf, hij is in zichzelf gegrond. Hij is wel contingent, een schepsel, maar hij is op een zelfstandige wijze vrij, door het zelfbezit. Welnu, in de verlossingsleer van Brunner wordt die zelfstandigheid, die vrijheid en autonomie niet alleen erkend en versterkt, maar tot volmaaktheid gebracht. De substantialiteit neemt toe door de liefde van en tot God en de mensen. De persoon komt in de verlossing tot het grootst mogelijke zelfbezit. In tegenstelling tot sommige andere godsdiensten, die geloven in de opheffing van het menselijke zelf, ziet het christendom God juist als een garantie voor menselijke persoonlijkheid en vrijheid. Door de verlossing wordt de mens 'ens in se stans', en wel actief. Hij bewerkt zelf zijn zelfstandigheid, hij is mede-schepper, net als Christus.

De medemenselijkheid was de derde hoofdlijn van het Brunnerse mensontwerp. Zonder mede-mens-zijn is geen zelfbezit mogelijk. De hoogste vorm van medemenselijkheid is de naastenliefde. Bij Brunner wordt ook verlossing gerealiseerd door naastenliefde en Godsliefde. Zowel onze geloofskennis als onze zelfstand zijn het intensiefste en hoogste als we ons hebben opengesteld voor de openbaring van de Absolute. Juist in de christelijke verlossing zijn onze openheid voor de mensen, voor de wereld en voor God, en onze zelfstandigheid het grootste. Zich verlossen kan niemand op z'n eentje.

Ik concludeer dat vanwege de toegenomen zelfstand de verlossing bij Brunner inclusief is. En wel naar twee kanten. Enerzijds kan de mens door Christus zichzelf verlossen. Brunner noemt dat "geschenkte Selbsterlösung". En anderzijds is de mens in Christus mede-verlosser van de anderen door de naastenliefde. Dat de medemenselijkheid in de verlossingsleer van Brunner zo'n grote plaats inneemt is van belang voor een eventuele confrontatie met

de 'emancipatie' van de politieke theologie. Het aspect van de medemenselijkheid in de verlossingsleer van Brunner maakt zijn filosofie werkelijk tot een antropologie van de geest. De geestelijke openheid van de mensen voor elkaar doet ze delen in elkaars heilsverlangen, in elkaars streven naar zelfverwerkelijking. Naarmate die openheid in de naastenliefde groter is realiseren de mensen aan elkaar de verlossing. Uiteindelijk ontmoeten ze elkaar in God die openheid voor allen is. Dat is inclusieve verlossing.

Als vierde hoofdlijn in het werk van Brunner wees ik de zelfverwerkelijking aan. Door onze gebrekking is de volledige zelfverwerkelijking niet mogelijk. In het verlangen en streven naar het volledige zelfbezit zal altijd een surplus blijven dat niet te vervullen is. Welnu, door onze opname in de liefde van de Absolute wordt dit tekort opgeheven. Als mede-subjekt van onze eigen verlossing, als mede-bewerker van onze eigen zelfverwerkelijking, natuurlijk in liefde, realiseren we ons eigen, zij het schepselijke, zelfbezit. De verlossing ligt in het verlengde van onze zelfverwerkelijking, ze is getranscendeerde zelfverwerkelijking.

De transcendentie, de vijfde hoofdlijn van het Brunnerse mensbeeld, is een fenomenologisch gegeven in de filosofie van de geest. De verlossing doet ons de 'gewone' menselijkheid overstijgen. De geest overstijgt zichzelf en is ook gericht op het absolute. Door de transcendentie van de geest bezit de mens heilsverlangen.

Concluderend kunnen we stellen dat we de genoemde hoofdlijnen en ook de andere kenmerken van het Brunnerse mensbeeld 'getranscendeerd' terugvinden in zijn verlossingsleer. Het verlossingsbeeld van Brunner is zijn getranscendeerde mensbeeld. De verlore mens is de geschapen mens in optima forma bij Brunner. Dan is hij eerst recht een 'spirituele en substantiële identiteit'. Maar ook is in de christelijke verlore mens de medemenselijkheid getranscendeerd tot zelfopofferende naastenliefde. Kortom, het onderzoek van de verlossing bij Brunner toont ons de zichzelf transcenderende op zijn zelfverwerkelijking gerichte geestelijk-geïncarneerde menselijke persoon die zich openstelt voor de openbaring van het Absolute dat hij moet leren kennen op menselijke wijze in de geschiedenis. De transcendentale grondhouding van de menselijke persoon is de filosofische basiskategorie van de christelijke religiositeit.

Brunner is met de gegevens uit de christelijke traditie, o.a. de verlossing, verdergegaan dan strikt godsdienstfilosofisch. Zijn geschriften over de H.Drievuldigheid en zijn bijdragen over het christelijke leven bevatten zeker pure theologie. Ook daarbij maakt hij gebruik van de bouwstenen uit zijn fenomenologisch mensbeeld. Maar ook theologie die gebruik maakt van fenomenologie blijft theologie, soms zeer speculatief. Voor zover hij de verlossing puur theologisch ter sprake bracht vormde deze geen voorwerp van dit godsdienstfilosofisch onderzoek. Om het met de woorden van de Inleiding op Deel III te zeggen: in dit onderzoek

beperk ik me tot de godsdienstfilosofische kant van de verlossing (pg.140). Deze maakt wezenlijk deel uit van zijn mensbeeld.

Kritische reflectie

In dit onderzoek bij Brunner zijn natuurlijk niet alle filosofische en theologische items ter sprake gekomen die hij in zijn hele oeuvre heeft behandeld. Zijn filosofie reikt verder, en is veel gedetailleerder, dan ik in dit bescheiden onderzoek heb kunnen laten zien. Ook zijn theologie heeft zich bewogen op meer terreinen dan ik heb behandeld. Deze beperking van het onderzoek werd vooral bepaald door mijn eigen interesse in de verlossingsproblematiek. Bovendien heb ik in de eerste fase van dit onderzoek bespeurd dat zijn filosofie van de persoon als bemiddeling het beste tot haar recht komt in de verlossingsproblematiek, en niet zozeer bijvoorbeeld in zijn ecclesiologie.

August Brunner is een gelovig christen die filosofeert. Ook al is zijn filosofie van de mens en van de verlossing het directe doel van dit onderzoek, toch blijft hierin ook meespelen zijn gelovig christen-zijn, en vervolgens zijn theologie. Het christelijk geloof speelt bij Brunner immers een grote rol. Dus ook Brunners theologie is object geweest van onderzoek, niet als voornaamste doelstelling, maar wel uit de aard der zaak. Bovendien ligt het in de rede van de godsdienstfilosofie als object van onderzoek te beschouwen niet alleen de religie, maar ook de religieuze fenomenen. En daarvan kunnen zowel de biografie als ook de theologie van een auteur deel uitmaken.

Ik moet nu vaststellen dat het Brunner niet altijd is gelukt om zijn filosofie en theologie zo op elkaar af te stemmen dat ze op één lijn in elkaars verlengde liggen. De bemiddeling tussen wat ik noem zijn personalistische filosofie en de traditionele katholieke theologie heeft hij slechts gedeeltelijk kunnen verwerkelijken. Daarover straks.

Maar ook in de filosofie doen zich moeilijkheden voor. Brunner heeft het dilemma van neo-scholastiek en personalisme nooit helemaal opgelost. Hij heeft zijn eigen evolutie uit de neo-scholastiek en vóór de personalistische filosofie niet kunnen of willen uitwerken. Hij heeft aan een filosofie gewerkt die een vernieuwing in de theologie moest realiseren, maar dat is slechts gedeeltelijk gelukt. Typisch genoeg is op hem van toepassing wat hij zegt van de overlevering. Om je los te maken van de gemeenschap en om tegen de traditie in te gaan heb je eerst die gemeenschap en traditie nodig. Brunner denkt, werkt en leeft in het neo-scholastieke

milieu van de eerste helft van deze eeuw. Hij heeft in het persoonsbegrip een uitgangspunt gevonden dat het ons niet toestaat hem te beschouwen als een conservatief vertegenwoordiger van de neo-scholastiek. Maar toch is zijn filosofisch werk soms duidelijk neo-scholastiek van opzet en inhoud. Bijvoorbeeld zijn *Grundfragen der Philosophie*. De indeling geeft een neo-scholastieke aanpak te zien: kennis en waarheid, algemene zijnsleer, empirische zijnsnivo's, filosofie van wetenschappen en kunst, natuurlijke godsleer, algemene en bijzondere ethiek. Tussen de zevende (1978) en de eerste druk (1933) is daar geen wezenlijke verandering in gekomen. Blijkbaar bestaat er in Duitsland ook na 1945 nog grote belangstelling voor zo'n duidelijke inleiding in de traditionele filosofie, met name de neo-scholastiek. In zijn *Connaissance Humaine* (1943) en zeker in zijn *La Personne Incarnée* (1947) heeft Brunner definitief gekozen voor het personalisme. Maar vele thematieken blijven dan voor hem dezelfde als voorheen. Niettemin heeft hij dan toch het kamp der neo-scholastici verlaten. Hij deed dat geruime tijd eerder dan sommige van zijn ordesgenoten, bijvoorbeeld O. Semmelroth (*Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt a.M. 1957) en K. Rahner (*Hörer des Wortes*, München 1963). Brunner heeft niet onder invloed van een der grote denkers van de neo-scholastiek Maréchal S.J. (1878-1944) gestaan (50). Maar wat betekent dat alles in feite? Brunner legt de menselijke persoon uit met behulp van neo-thomistisch materiaal. Hij heeft een onwrikbare hiërarchie van bestaansnivo's met de geest als hoogste nivo en als centrum van de persoon. Hij benadrukt wel niet eenzijdig de intellectuele functies van de geest, doch vooral de zelfbezit-constituerende functie en de intentionele openheid van de persoon naar de ander en de omringende werkelijkheid, maar het kritisch realisme in zijn kenleer verschilt afgezien van zijn uitwerking van de persoonsdimensie, nauwelijks van het neo-thomistisch gematigd realisme. Brunners eigenheid ligt vooral in het benadrukken van de eerste plaats van de persoon. De menselijke persoon, als substantiële en spirituele identiteit, is uitgangspunt en eindpunt van heel zijn denken. In de filosofie wordt het zwaartepunt door Brunner verlegd van het rationele verstand naar de persoon als geheel, als totaliteit met een geestelijke persoonskern. Brunners fenomenologie van de menselijke persoon, zoals we die hebben gezien in de hoofdlijnen van het mensbeeld, is resultaat van eigen denken. In de persoonskennis gaat het niet om het discursieve denken maar om de ontmoeting van de hele persoon met de ander en de werkelijkheid. Hier ligt het fundamentele breekpunt met de neo-scholastiek. Maar bij de uiteenzettingen van zijn bevindingen moet Brunner uiteraard gebruik maken van het aanwezige materiaal. En dat is duidelijk gebonden aan de traditie waarin hij staat. Voor zijn nieuwe mensconcept moet hij oude materialen gebruiken. Brunners vernieuwing van de filosofie betekent geen *Umwertung aller Werte*. Pas door zijn vondst van het begrip

'zelfverwerkelijking' (Geschichtlichkeit) kan hij in zijn eigen personalistische richting wat beter uit de voeten.

Brunner blijft altijd ook gelovig katholiek en theoloog. Het christendom heeft zich geartikuleerd, neo-scholastiek of anders. De mogelijkheid om het christelijk geloof als historisch verschijnsel vanuit het persoonsbegrip op filosofisch nivo te behandelen, dus tot element van theorievorming te maken, betekent niet de opheffing van het geloof als zodanig. Het is dus zeker legitiem - en voor Brunner is dat gezien de 'Krise des Gottesglaubens' (StdZ.194, 750-756) levensnoodzakelijk - om de theologisch geartikuleerde geloofsovertuiging in het personalisme te bemiddelen. Blijft natuurlijk de vraag of die bemiddeling door het persoonsbegrip beter lukt dan door een ander begrip, en of de bemiddeling steeds kan worden doorgevoerd en voldoende uitgewerkt. Dat is de grote moeilijkheid die intrinsiek gegeven is met de geloofsovertuiging van de christelijke godsdienstfilosoof.

Voor de godsdienstfilosoof zijn de menselijke persoon en de menselijke geest als persoonskern het beste middel om God en het goddelijke, met behulp van de analogie, te benaderen. Maar ook dan betekent analogie overeenkomst en verscheidenheid. De overeenkomst tussen de personale categorieën van de mens en van de persoonlijke God moet noodzakelijkerwijze beperkt blijven, juist omwille van de verscheidenheid tussen de 'persoon' van God en de menselijke persoon. Het is een grote verdienste van Brunner door zijn persoonsbegrip het spreken over God en het goddelijke dichterbij de menselijke persoon te hebben gebracht. Hij had daarvoor een zeer hoge opvatting van de menselijke persoon nodig. Dat is de invloed van zijn geloofsovertuiging en theologie op zijn filosofie. Door de geest als persoonskern te laten fungeren komt hij tot de (explicatie van de) zeer hoge waarde van de individuele menselijke persoon. Niet alleen beïnvloedt het mensbeeld zijn godsbeeld, maar ook het godsbeeld zijn mensbeeld. Een goede artikulatie van de analoge overeenkomsten tussen godsbeeld en mensbeeld is gewenst en noodzakelijk. Zeer belangrijk is het natuurlijk om bij het spreken over God (of het zwijgen?) dat andere aspect van de analogie, namelijk de verscheidenheid, te artikulieren. Ook die verscheidenheids-artikulatie vraagt om bemiddeling (fides quaerens intellectum). Maar waarmee? Hoe moet het verschil geartikuleerd worden tussen de goddelijke persoonlijke liefde en de menselijke liefde? In dit geval, hoe moet het typisch goddelijke van het verlossingswerk worden geartikuleerd ten opzichte van de menselijke aspecten van de verlossing, juist voor wat betreft de verscheidenheid? Daar heeft Brunner geen nieuw antwoord op gezocht, laat staan gevonden. Hij heeft daar de eeuwenoude denkvormen en benamingen voor gebruikt. Ik vind dat terecht en begrijpelijk. Zolang we niet anders kunnen, zullen we de centrale begrippen: God, openbaring, kerk, verrijzenis, boodschap van Christus, verlossing en dergelijke, wel blijven gebruiken, juist

mede om de uniciteit ervan te behouden en te benadrukken, dus juist om de verscheidenheid.

Ook door het Brunnerse persoonsbegrip is de typisch goddelijke verscheidenheid niet te bemiddelen, tenzij in diè zin dat het persoonsbegrip van Brunner, intensiever dan het neo-thomistische zijnsbegrip, de noodzakelijkheid van de ander (het andere) als constituerend voor zichzelf laat zien. De verscheidenheid blijft echter uiteindelijk zonder bemiddeling. Ik denk dat we hier te maken hebben met een van de bestaansvoorwaarden van theologie.

Het onbemiddelde aspekt in de theologie, dat eveneens objekt van godsdienstfilosofie kan zijn, heeft natuurlijk zijn grenzen, evenals het bemiddeld-zijn. Ik vind het altijd verwarrend als auteurs zonder waarschuwing vooraf overgaan van de filosofische bezinning naar de onmiddellijke geloofsartikulatatie. Dan lijkt het alsof ook het onbemiddelde aspekt van de theologie deelt in de bemiddeling van de filosofie, en omgekeerd. Dat is verwarrend en onnodig. Met de neo-scholastiek maakt ook Brunner zich daaraan wel eens schuldig.

Op zichzelf is het onbemiddelde in de geloofsartikulatatie niet zo machteloos. Daarin zit juist het transcendente karakter van het godsdienstig geloof, het mysterie-karakter. Dat is neo-scholastiek wel niet intelligibel, maar persoonlijk ervaarbaar.

Ook de door filosofie zogenaamd bemiddelde geloofsexplicatie is in zekere zin onbemiddeld, omdat ook filosofische artikulatatie niet alles kan zeggen. Is werkelijk alles duidelijk als ik zeg dat de mens persoon is? Met Brunner kom ik wel een eind vooruit. Maar de waarde van Brunners persoonsbegrip is beperkt en traditie- en tijdgebonden. In het analoge spreken over God en het goddelijke is, zeker voor zover het de bemiddelde overeenkomst betreft, steeds verbetering mogelijk. En dat is het filosofisch-theologisch grondmotief van Brunner.

Maar er is meer. De verhouding tussen de bemiddelde filosofische aspekten van de verlossingsleer en de filosofisch niet-bemiddelde theologische aspekten is zeer belangrijk en moet gezond zijn. Daarbij komt dat de grenzen tussen de filosofische en theologische aspekten soms moeilijk te bepalen zijn.

Een voorbeeld: het geloof dat Jezus van Nazareth nu juist de historische oorspronkelijke godsopenbaring is, en dus *conditio sine qua non* van wat ik bij Brunner heb genoemd de inclusieve verlossing, wordt door hem als vanzelfsprekend geponeerd, en niet bemiddeld. Toch lijkt het mij, na kennismaking met zijn filosofie, veel meer voor de hand te liggen dat iedere menselijke persoon het in principe, als schepsel maar met goddelijke hulp, tot 'meester' kan brengen en een verlossende gemeenschap van leerlingen kan stichten. Dus komt de vraag op of de onmogelijkheid om de uniciteit van Jezus als godmens (een theologische artikulatatie) te bemiddelen, typisch ligt gefundeerd in het verscheidenheidsaspekt van de analogie, dat telkens optreedt als we spreken over god en het goddelijke,

vervolgens of die onmogelijkheid ligt in de aan iedere filosofie inherente gebrekkigheid; en ook of die onmogelijkheid ligt in beide, theologie en filosofie, omdat het immers gaat over de godmens.

Brunner heeft niet eens een poging gedaan om die uniciteit te bemiddelen. Ik maak daaruit op dat hij vooral schreef en schrijft vooral voor gelovige christenen, van wie hij een bepaalde geloofshouding veronderstelt. Zijn godsdienstfilosofie ligt ingebed in de theologisch geartikuleerde geloofsgegevens van - voor wat betreft dit onderzoek - schepping en definitieve godsopenbaring in Jezus Christus. Iets dergelijks geldt uiteraard voor iedere christelijke godsdienstfilosofie. Een van de belangrijke vragen wordt dan of daardoor een ongeoorloofde omvorming plaatsvindt van de gegevens uit het mensbeeld. Deze kwestie hoort bij de reeds gestelde en beantwoorde vraag naar de aansluiting tussen mensbeeld en verlossing bij Brunner. Er vindt wel aansluiting, maar geen ongeoorloofde omvorming plaats van het mensbeeld bij Brunner; integendeel, het mensbeeld wordt in zijn verlossingsleer geïntensiveerd. Hij verrijkt zijn filosofie door ze in contact te brengen met zijn theologie. Dat het mensbeeld bij Brunner de verlossingsleer heeft bevrucht is in dit onderzoek al aangetoond. Het antwoord op de vraag of het typische van Brunner ook ligt in de verrijking van de theologie, en dan juist in haar artikulatie van het verscheidenheidsaspect tussen het goddelijke en het menselijke, kan slechts zijn dat hij door het persoonsbegrip weliswaar deuren opent naar nieuwe mogelijkheden, maar dat hij deze zelf slechts gedeeltelijk beproeft.

Zoals ik reeds stelde vind ik wel dat het door Brunner uitgewerkte persoonsbegrip de filosofische aspecten van zijn verlossingsleer ten goede komt, en de verlossing op wijsgerig nivo voor reflectie toegankelijk maakt.

In het voorgaande heb ik een antwoord gegeven op de vragen van dit onderzoek over het mensbeeld en de verlossing bij Brunner. Tenslotte dient aan de orde te worden gesteld wat het nut is van dit onderzoek. Wat kan ik doen met het mensbeeld van Brunner? Wat is de bruikbaarheid ervan? Waar dient het voor? Dergelijke vragen maken deel uit van dit filosofisch onderzoek.

Om de vraag naar de bruikbaarheid van het mensbeeld bij Brunner te beantwoorden moet ik zowel dat mensbeeld karakteriseren als de bruikbaarheid specialiseren, d.w.z. aangeven voor wie ik naar de bruikbaarheid vraag. Het onderzochte mensbeeld maakt deel uit van het filosofische werk van Brunner. Het is een sleutel tot zijn filosofie van de geest. Het zal dus de kenmerken bezitten van de hele filosofie van deze auteur. Ik noem zijn filosofie van de geest een christelijk-personalistische en fenomenologisch-existentialistische filosofie. Daarmee heb ik vier van de belangrijkste kenmerken van die filosofie aangeduid.

Brunner zelf noemt zijn oeuvre graag een 'Philosophie des Geistes'. In de hiërarchie der bestaansnivo's heeft de geest het primaat. Brunners mensbeeld is hiërarchisch.

Behalve de bovengenoemde kenmerken heeft de filosofie van Brunner nog een ander kenmerk: ze is een filosofische synthese. Ze is het resultaat van *Zusammenschau*, van convergençe, van de dialoog die Brunner heeft gevoerd op de gebieden van kenleer, ontologie, metafysiek, antropologie en godsdienstfilosofie met de gesprekspartners uit de geschiedenis van de filosofie en deze eeuw. Volgens Brunner is de menselijke persoon het fenomenologische vertrekpunt voor die synthese (51). De filosofie gaat over de mens. Ze mag zeker geen gesloten systeem zijn. Niet de feiten moeten zich aanpassen aan de leer, maar de filosofie moet zich richten naar de verschijnselen (52). Ze is het resultaat van het onderzoek der feiten en werkelijkheden. De filosofie probeert de werkelijkheidskennis te synthetiseren (53). Omdat echter elke werkelijkheid groter is dan onze kennis ervan blijft iedere filosofie gebrekkig en onaf.

Het hiërarchisch mensbeeld van Brunner is onaf. Bovendien geldt voor ieder mensbeeld dat de bruikbaarheid ervan beperkt is. Daarom heb ik gesproken van mensontwerp, met een centraal vertrekpunt en enkele hoofdlijnen. Meer is niet mogelijk. Maar iedere filosofie moet de mensen wel oproepen om verder te kijken en zelf de werkelijkheid te onderzoeken (54). Brunner roept daarmee ieder op om tot een nieuwe synthese te komen over de menselijke werkelijkheid.

Maar er is nog een andere reden om de filosofische bruikbaarheid van de synthese van Brunner en ook zijn mensbeeld "incomplète, finie" (CoHu.405) te noemen. In de synthese van Brunner is een belangrijk filosofisch gegeven niet opgenomen. De praktisch-kritische antropologie heeft in zijn synthese geen entree gekregen. Brunner heeft de bijdrage van het Marxisme en neo-marxisme afgewezen. Hij besteedde aan de uitdaging van het Marxisme niet een heel werk. Dat deed hij wel met Husserl, Sartre en Kant. Brunner gaat zo nu en dan in op een aspect van het Marxisme (bijv. *Geschiedt.* 153-159, 160; *ErUb.* 22, 51; *KWG.* 50, 62, 78). Maar zo spreekt hij ook over de moderne ideologieën in het algemeen. "Sie geben je einen besonderen Bereich des Menschen für das Ganze aus" (*KWG.* 62). Hij vermeldt het naturalisme en vooral het materialisme. Volgens Brunner is het de grote fout van vele filosofieën sinds Kant geweest dat zij aan de werkelijkheid van de geest niet de juiste plaats hebben gegeven. Ook Marx heeft die fout begaan. Volgens deze is de geest niet de oorsprong maar het resultaat van de historische ontwikkeling (*Geschiedt.* 153). De mens is niets anders dan resultaat van maatschappelijke verhoudingen; zijn wezen is de sociale kwaliteit. Bij Marx is er geen onderscheid tussen de natuur en de mens.

Brunner en Marx hebben beiden weliswaar een dynamische

opvatting van het menszijn: menszijn is menswording (zie Kwant 1961, 33). Maar Marx stelt de natuurwetmatige geschiedenis abso-
luut.

Brunner vindt dat uit de worsteling van de géést met de stoffelijke en natuurlijke werkelijkheid de historische ontwikkeling voort-
komt. "Das Geistige ist es eben, was das menschliche Verhalten und Tun sinnvoll macht" (Geschicht.158). Het verwijt van Marx aan Hegel, dat deze de mensheid op zijn kop zou zetten, kaatst Brunner naar Marx terug. De geest heeft het primaat en niet de arbeid of de economie (55).

Ook vindt Brunner het een tegenspraak bij Marx dat er dan toch vervreemding kan optreden in de geschiedenis tussen de natuur en de mens (56). Hij vindt het verder onbegrijpelijk hoe men filosofische systemen kan uitdenken die de oorspronkelijkheid en de zelfstandigheid van de geest als een vergissing bestempelen. Hij noemt dat "eine Art Selbstmord des Geistes" (Geschicht.157).

Brunner gaat dus wel niet aan de filosofie van Marx voorbij, maar evenmin kan worden gesteld dat hij een serieuze gespreks-partner in Marx gezien heeft. Hij vindt in het Marxisme juist dat het de economie als een historische faktor onderkent; eveneens dat de mens door de arbeid tot mens wordt. Maar dat laatste veronderstelt reeds het zelfbezit, het zelfzijn. Bij Brunner is arbeid iedere activiteit in dienst van de zelfverwerkelijking. Arbeid is niet alleen lichamelijk. Het zelfbezit veronderstelt de geest als persoonskern.

Jammer is dat Brunners filosofie, die lijnrecht tegenover het Marxisme en de "heutigen Ideologien" staat, slechts een indirek-
te en vooral negatieve invloed daarvan heeft ondergaan. Zo zal de marxistische 'kollektieve menswording' bij Brunner de idee van de 'individuele zelfverwerkelijking' als doel van de geschiede-
nis hebben aangescherpt.

Brunner is helaas slechts sporadisch toegekomen aan de uit-
werking van de praktische consequenties van zijn filosofie van de geest. Zijn 'individuele zelfverwerkelijking' heeft hij niet syste-
matisch toegepast in de sociaal-economische structuren van de
westerse maatschappij.

Toen hij zijn filosofie van de geest min of meer verduidelijkt had,
werd hij welhaast volledig opgeslorpt door het werk bij de redak-
tie van Stimmen der Zeit. De enkele keer dat hij dan toch komt
tot een praktische toepassing van zijn filosofie, bijv. over de mo-
derne industrie-arbeid, is hij vooral theologisch geïnteresseerd
(bijv. Die entsakralisierte Arbeit, in: StdZ. 176, 105-117).

Maar ook zonder de theologische werkzaamheid zou de medemen-
selijkheid door Brunner waarschijnlijk niet praktisch-kritisch
zijn gethematiseerd. Dat is immers het verschil tussen de exis-
tentiële fenomenologie en de praktisch-kritische theorie. De prak-
tisch-maatschappelijke implicaties van de persoonlijke existentie
en van de medemenselijkheid worden in de existentiële

fenomenologie niet gethematiseerd. En zeker wordt de zogenaamde 'emancipatorische interesse' van de menselijke kennis niet aangewend om structurele veranderingen te onderbouwen, om nog maar niet te spreken van de filosofie als praktognosie.

Wel past Brunner zijn bevindingen toe in de theorievorming van het christelijke leven. Op deze wijze heeft hij invloed uitgeoefend op 'das Geistesleben der Gegenwart'. Om zijn inzichten te kunnen inleiden geeft hij soms beschrijvingen van de tegenwoordige situaties der mensen in de industriële en technische maatschappij. Uiteraard is dat ook geen 'fenomenologie van de maatschappij' of sociale filosofie die steunt op sociologisch onderzoek.

Brunners onderzoek is in vele richtingen gegaan. Maar bij die vele studies is hij niet toegekomen aan "historisch bepaalde mensen en groepen van mensen, in hun maatschappelijke samenhang", aan "de mensen als producenten van hun gezamenlijke historische levensvormen", aan "het bestaan en (op) de verandering van eigenschappen die van historisch belang zijn" (Struyker Boudier 1972, 38). Brunners filosofie is geen praktognosie van de maatschappij, maar een fenomenologie van de individuele zichzelf verwerkelijkende mens. Brunners vertrekpunt ligt elders en is een ander dan dat der marxisten en neo-marxisten.

Of een nieuwe synthese mogelijk is? In ieder geval kan dat niet het werk zijn van één filosoof alleen. Er zal nog een lange weg worden afgelegd voordat in de filosofie een synthese zal worden bereikt tussen de praktisch-kritische en de fenomenologisch-existentiële antropologie.

Niettemin wil ik de betekenis van het mensbeeld van Brunner voor de dialoog, die nodig is om tot de verlangde synthese te komen, karakteriseren als een bruikbare bijdrage speciaal van christelijke zijde. Brunners mensbeeld geeft ruimte aan de transcendentie in het aardse bestaan van de mens. Daarop steunt, als op een fundering, de radicalisering van het heilsverlangen en de heilsvraag die ik in zijn filosofie heb aangetroffen. Deze vraag reikt verder dan het zuiver aardse welzijn dat de 'emancipatorische interesse' bedoelt (vgl. Leo Scheffczyk e.a., Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973). Anders gezegd: in het mensbeeld van Brunner reiken de wortels van de metafysiek tot in de laagste nivo's van het menselijk bestaan. Maar ook andersom: door de benadrukking van het primaat van de geest en diens eigenschappen breekt een dynamische verticale beweging van beneden naar boven door in de subjectiviteit van de mens. In zoverre beschouw ik Brunners filosofie als een correctie zowel van de praktisch-kritische als van de fenomenologisch-existentiële filosofie (57).

Bij Brunner neemt in de mens als unio substantialis de stoffelijke lichamelijke een wezenlijke plaats in. Zowel het menselijk lichaam als de geest bezitten metafysische waarde (58). Die waarde van de persoon als individu en als socius moet geestelijk en lichamenlijk worden gerealiseerd in vrijheid. Daarbij blijft de

menselijke persoon de instantie die bevoegd is om uit te maken wat 'echte en onechte behoeften' (Marcuse) zijn. Dat kan alleen als het zelfbezit van de mens wordt erkend en bevorderd, m.a.w. de zelfverwerkelijking als doel van de geschiedenis wordt aangewezen (vgl. Struyker Boudier 1972, 106). Het Brunnerse mensbeeld leent zich uitstekend om dit thema verder uit te werken juist in het kader van de confrontatie tussen de twee genoemde antropologieën. Zelfverwerkelijking van heel de mens, zowel geestelijk als lichamelijk. Beide aspecten zijn noodzakelijk erbij betrokken. De geest, die het primaat heeft, verwerkelijkt zich door het lichaam te besturen en te beheersen, zich te incarneren. Het lichaam en zijn behoeften moeten worden gemodelleerd naar het welzijn van de hele persoon. Ook de lichamelijke behoeften zijn echte behoeften. Ze moeten hun plaats krijgen aangewezen door de geest ten dienste van de hele persoon en in de persoon ten dienste van de mensheid.

In het mensbeeld van Brunner loopt een ontologische verticale lijn, natuurlijk van boven naar beneden, maar ook van beneden naar boven. Geest en lichaam vormen de éne persoon. Beide zijn subjeet en objekt van zelfverwerkelijking en heil. Persoonlijk heilsverlangen richt de aandacht ook op het lichamelijke, ja stoffelijke en biologische welzijn, bijv. in de vormen van milieuhygiëne e.d.. Dit aspect van het menselijke streven naar zelfverwerkelijking en heil wordt in Brunners filosofie metafysisch gefundeerd door zijn 'personne incarnée'. Ook in het opzicht van de zelfverwerkelijking is de mens niet ééndimensioneel (vgl. Lochman 1979, 22). Maar bij Brunner met een duidelijke hiërarchie.

Behalve aan de verticale lijn van de transcendentie en het zelfbezit geeft het mensbeeld van Brunner ook ruimte aan de horizontale lijn van de medemenselijkheid, en wel wezenlijk metafysisch gefundeerd. Het personalistisch existentialisme van Brunner gaat kritisch realistisch uit van het bestaan van de ander. In zijn kenleer en ontologie, en natuurlijk ook in zijn antropologie, neemt het bestaan van de ander een fundamentele plaats in (59). Mijn eigen zelfbezit is mogelijk dankzij het zelfbezit van de ander voor wie ik mij openstel, kan openstellen door mijn geest via mijn lichamelijkheid. Omdat de ander altijd mijn mede-subjeet is groei ik in zelfbezit tegelijk met het zelfbezit der anderen. Zelfbezit en zelfgave zijn in het mensbeeld van Brunner onafscheidelijk verbonden. Radicalisering van het eigen heilsverlangen van het menselijk individu is tegelijk radicalisering van de inzet voor andermans heil. Het mensbeeld van Brunner houdt dus zeker geen 'privatisering van het heil' in. Het betekent juist een radicalisering van ons engagement voor het geestelijk en lichamelijk heil van de anderen (60). Ik erken, ken en beoordeel de ander trouwens naar zijn streven naar zelfverwerkelijking en naar zijn gerichtheid op mijn heil en dat van derden. Individu en gemeenschap vormen een innerlijke twee-eenheid. Geen van beide kan echt bestaan ten koste

van de groei van de ander. Elk van beide bevordert de ander.

Aan het systematisch uitwerken van de maatschappelijke implicaties van zijn filosofie van het mede-subjekt en de gemeenschap in de zin van een praktisch-kritische antropologie is Brunner dus niet toegekomen. Hij heeft zich niet beschouwd als een maatschappij-analyticus. Hij is een christelijk personalist en fenomenologisch existentialist, of wellicht beter nog een vertegenwoordiger van het 'existentialisme chrétien' (Parijs 1947). Toch vormen zijn categorieën van het persoonlijke bestaan, bijv. zelfbezit, transcendentie en medemenselijkheid, een solide basis als uitgangspunt voor de dialoog met de praktisch-kritische theorieën. Dezelfde categorieën zijn tevens de wellicht enige mogelijkheid om te komen tot een acceptabele theologie van de verlossing. Ze vormen een solide basis als mogelijksvoorwaarde van de christelijke godsdienst. Deze categorieën zijn godsdienstfilosofisch van groot belang. Ik stelde al dat Brunners verlossingsleer deel uitmaakt van zijn mensbeeld.

Samenvattend kan ik zeggen dat de filosofische synthese van Brunner voldoende mogelijksvoorwaarden in zich draagt om in de toekomstige dialoog tussen de verschillende stromingen in de filosofie (en de theologie) een belangrijke bijdrage te leveren. Die bijdrage durf ik zelfs van structurele aard te noemen; dit uiteraard in tegenstelling tot bijdragen van conjuncturele aard. De filosofie van Brunner is natuurlijk geen 'philosophia perennis' in die zin dat niet dezelfde menselijke wezenskenmerken ook nog op andere wijze verwoord zouden kunnen worden. Toch bezit het Brunnerse mensbeeld een centrum en hoofdlijnen zonder welke ik me de mens, ook die van de toekomst, niet kan voorstellen. De filosofische bruikbaarheid van het mensbeeld van Brunner steunt op de noodzakelijkheid van de door hem gebruikte categorieën van het persoonlijke bestaan. Die bruikbaarheid wordt mede bepaald door de duurzaamheid van die categorieën in het filosofische verkeer van onze dagen. In ieder geval zal een toekomstige christelijke filosofische (en ook theologische) synthese veel materiaal van het Brunnerse mensbeeld kunnen opnemen.

Welke plaats het mensbeeld van Brunner inneemt in de moderne filosofie is één vraag. Welke plaats dat mensbeeld inneemt in het dagelijks leven is een andere vraag. Dit onderzoek is gedaan om een door mij in het godsdienstonderwijs gehanteerd mensbeeld (het besproken mensbeeld, Kwant) te expliciteren. Dat was een van de motivaties tot dit onderzoek. Een zeer konkrete motivatie. Een volledige uitwerking van de vraag naar de bruikbaarheid van Brunners mensbeeld in het godsdienstonderwijs zou de grenzen van dit godsdienstfilosofisch onderzoek overschrijden. Toch wil ik zeer kort ingaan op het godsdienstonderwijs (katechese) als motivatie voor dit onderzoek naar het mensbeeld bij Brunner (61).

Het ging mij er uitdrukkelijk niet om een soort van katechetische didaktiek op te bouwen vanuit het mensbeeld dat ik zou vinden bij Brunner. Ik vrees dat ik dan te zeer bezig zou zijn met normatieve didaktiek. Bekend is daarvan dat ze leidt tot didactische regels en praktijk die slechts in schijn wetenschappelijke dedukties zijn. Het filosofische mensontwerp van Brunner zou aldus fungeren als dekmantel van didactische theorieën en gedragingen die in feite vanuit een heel andere normering kunnen zijn ontstaan.

Tussen mensbeeld en didaktiek zie ik geen oorzakelijk, maar wel een hermeneutisch verband. Dit inzicht verlangt enige uitleg. In het praktisch-katechetische bedrijf is er de laatste jaren veel gebeurd aan didaktiek, aan leerplanontwikkeling (bijv. van der Ven 1973), formulering van doelstellingen, werkvormen, kringenwerk e.d.. De katecheet heeft de verleiding leren kennen om zich in deze belangwekkende aangelegenheden bijna helemaal te verliezen. Die kennis heeft hem de noodzaak doen inzien zich tevens meer direkt te bezinnen op de theoretische fundamenteën van zijn werk, op de uitgangspunten van zijn feitelijk functioneren als katecheet op een bepaalde school. Daarbij weet hij dat de theorie niet losstaat van de praktijk. Het lijkt me juist goed dat de docent zich enige tijd zeer intensief bezig houdt met bovengenoemde zeer praktische zaken om dan de pure theorie te laten rusten. Als hij dan later toch tot die beschouwingen overgaat weet hij iets beter waar hij mee bezig is, waar zijn beschouwingen voor dienen, welke beperktheid aan iedere theorie kleeft, dat zijn persoonlijke ervaringen beperkte ervaringen zijn. Kortom, de docent zal zich misschien meer bewust zijn van zijn zeer beperkte ervaringsveld en van zijn zeer bescheiden, zeer onvolmaakte theoretische blikveld. En tegelijk vermoedt hij dat bewustmaking en beschouwing, juist omdat ze mede op konkrete klasse-ervaring steunen, voor hemzelf en anderen dienstig kunnen zijn. De vraag die ik me in de katechese altijd heb gesteld - uiteraard niet de enige vraag - luidt: welke zijn de vertrekpunten, de uitgangspunten, de theoretische fundamenteën van mijn konkrete werken in de klas?

Meer en meer ben ik tot de overtuiging gekomen dat het mensbeeld van de katecheet één van die fundamenteën is. Maar het woord 'fundament' is te stoffelijk. Ik zou het mensbeeld, zeker dat van Brunner, liever een 'baken' willen noemen, een oriëntatiepunt dat bovendien de omgeving belicht. Dat mensbeeld is een eerste baken.

Een tweede baken dat in de bewustwording van de katecheet van belang is wordt gevormd door zijn antwoord op de vraag: met welke theologie werk ik tijdens de lessen? Op dit terrein zijn de vragen en mogelijkheden legio, maar feit is dat iedere katecheet een bepaalde theologische bagage heeft, van een bepaald wetenschappelijk gehalte. In het geheel van de 'geestelijke en maatschappelijke vakken' moet dat gehalte zorgen voor de typische vakbekwaamheid van de katecheet (62).

Het derde baken dat moet meehelpen licht te laten schijnen op het konkrete werken in de school lijkt me het geheel van pedagogische en didaktische inzichten van de individuele katecheet. Op dat terrein is nu juist de laatste tijd zo veel en terecht gebeurd dat het katechetische handelen van de docent wel vooral door zijn didaktische mogelijkheden en bekwaamheden wordt bepaald.

Tot een bewust inzicht in en overzicht van de eigen katechetische bedrijvigheid van de docent hoort niet alleen het besef dat hij zijn praktijk feitelijk laat beïnvloeden door het mensbeeld, de theologie en de didaktiek, maar ook het besef dat die drie bakens elkaars licht beïnvloeden bij het beschijnen van de werkelijkheid. Het mensbeeld van de katecheet is wel niet de oorzaak van maar toch medebepalend vóór zijn theologische keuzes; mensbeeld en theologie bepalen en worden bepaald door zijn didaktische mogelijkheden. Dat bedoel ik met hermeneutisch verband. Het geheel van de katechetische bedrijvigheid van de docent wordt echter door veel meer mede-bepaald dan door de drie genoemde bakens, bijv. door de persoonlijke levensgeschiedenis van de docent.

Hoe het ook zij, voor het katechetisch vakmanschap van de docent is de bewustwording van het mensbeeld, dat in ieder geval aanwezig is, onmisbaar.

Door dit onderzoek ben ik me inderdaad bewuster geworden van Brunners invloed op de katecheselessen. Centrum en hoofdlijnen van het mensbeeld bij Brunner staan me scherper voor ogen. Ik denk dat de katechese gediend is met het artikuleren en bemiddelen van de verlossing door het begrip zelfverwerkelijking en zijn implicaties. Tegelijk zie ik ook de relativiteit van de waarde van het door mij met het Brunnerse materiaal gevormde mensbeeld met name voor de verlossingskatechese. Toch denk ik dat we met Brunner op het juiste antropologische en personalistische spoor zitten dat we verder moeten volgen en uitzetten, niet zozeer om bij God te komen, maar vooral bij de mens.

Van de politieke theologie heb ik gesteld dat ze vooral de emancipatieve functie van de verlossing benadrukte (pg.150). Met Brunner voeg ik daar nu de verlossing als zelfverwerkelijking bij. Hoe de zelfverwerkelijking en emancipatie zich tot elkaar verhouden is een aparte problematiek. Praktisch zal deze zeker aan de orde komen in de christelijk geïnspireerde gemeenschappen van onze tijd (vgl. Zur Aufgabe christlicher Gruppen, in: H.Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 127-130).

Voor wat betreft de konkrete bruikbaarheid van het Brunnerse mensbeeld in de theorievorming van de katechese wil ik volstaan met enkele voorbeelden.

Een van de katechetische ervaringsgegevens is dat de visie op en de beleving van het mensbeeld door de leerlingen een niet te verwaarlozen vertrekpunt is van de katechese in het voortgezet onderwijs (59). De hiërarchie der bestaansniveaus mag filosofisch en zelfs normatief verantwoord zijn, het feitelijk geëxisteerde

mensbeeld van de leerlingen (en de docent?) laat een andere hiërarchie zien, die zich evengoed als een normatief mensbeeld oplegt. Die andere hiërarchie is niet persé het gevolg van menselijke zelfzucht, maar kan ook te maken hebben met de leeftijd of met andere zaken. Het beleven van een mensbeeld met een andere hiërarchie maakt eveneens deel uit van het proces der zelfverwerkelijking der leerlingen. Juist het hiërarchisch mensbeeld van Brunner is voor de bewustwording zowel van ideaal als van levenswerkelijkheid zeer geschikt.

Een ander voorbeeld. Dat de menselijke persoonskennis zowel metafysisch als tijdelijk de voornaamste is, dat de andere kennissoorten afgeleide vormen van kennis zijn, kan aan de docent, en via hem aan de leerlingen, inzichten verschaffen over het verschil in taalspelen die bij de verschillende vakken worden gebruikt en die in het hele mensenleven hun rol spelen (64).

Beide voorbeelden laten zien dat Brunners fenomenologie van de mens, en ook zijn daarop steunende antropologie en godsdienstfilosofie, voor het inhoudelijk inzicht van de docent van belang zijn. De explicitering door dit onderzoek van het zelfbezit, de medemenselijkheid en het proces der zelfverwerkelijking zijn van belang voor de catechese.

Door de ervaring en door de studie van het mensbeeld van Brunner is in mij de overtuiging gegroeid dat het inzichtelijk maken van een christelijk mensbeeld prioriteit heeft boven het onderwijzen van de goddelijke openbaring. Deze laatste zou trouwens in de lucht komen te hangen als niet het mensbeeld besproken zou worden. De filosofie is in de theologie thuis.

De persoonskennis is de eerste kennis van de mens. Maar die kennis wordt vergaard door de hele mens, d.w.z. door de geest, maar via de zintuigen en de lichamelijkheid. Dat is ook een gegeven uit het mensbeeld van Brunner. Catechese heeft in de didactiek niet alleen te maken met de geest-los-van-het-lichaam. Hoe meer tijdens het leerproces gebruik gemaakt wordt van de zintuigen en de lichamelijkheid, des te groter is de kans om optimaal van dienst te zijn aan de zelfverwerkelijking der leerlingen. Dat geldt ook voor het mensbeeld zelf. De uniciteit van de menselijke persoon, de hiërarchie der bestaansnivo's, de schematiseringen van de zintuiglijke waarneming, de intensiteit van de religieuze ervaringen kunnen natuurlijk abstrakt gekend, maar ook zelf gevoeld en beleefd, dus ervaren worden. Dat het mensbeeld van Brunner uitnodigt om de hele leerling aan te spreken en niet alleen zijn rationele denkvermogen is duidelijk.

In bovenstaande catechetische excursie heb ik uiteengezet dat het catechesebedrijf een belangrijk motivatiepunt is geweest om dit onderzoek te verrichten. Benadrukt moet echter worden dat onderzoek en onderwijs van het mensbeeld onderstreept of uitgeveegd kunnen worden door het voorbeeld. De beste leerschool is nog steeds het leven zelf, in dit geval het geëxisteerde mensbeeld.

Mensbeelden worden niet alleen verwoord en gesproken, maar vooral geleefd. Zo is het mensbeeld van Brunner ook in het alledaagse leven van belang (65).

Dit onderzoek heeft niet de bedoeling gehad bij Brunner een definitief vastgelegd mensbeeld te ontdekken. Zijn mensontwerp laat een ontwikkeling open, zowel wat betreft onze kennis van de centrale vertrekpunten, de geest en de hiërarchie der bestaansnivo's, als ook wat betreft onze kennis van de hoofdlijnen, de menselijke kennis, het zelfbezit, de medemenselijkheid, de zelfverwerkelijking en de transcendentie. Bij Brunner komen van daaruit ook de tegenwoordig veel besproken onderwerpen van historiciteit en vrijheid, van heilsverlangen en liefde - alle eveneens bouwstenen van een modern christelijk mensbeeld - uitvoerig ter sprake.

Brunners filosofische synthese is zijn eigen persoonlijke verdienste; als het ware een beeld van zijn eigen persoonlijke zelfbezit. Maar die synthese staat open voor uitbreiding en aanvulling. Het dialoog- en synthesesekarakter van Brunners kenleer en mensbeeld enerzijds, het duidelijke primaat van de menselijke geest in de hiërarchie der bestaansnivo's en de daarvan afgeleide categorieën van het personale bestaan anderzijds, zijn garanties voor een grondige en levendige ontmoeting met andere inzichten.

INLEIDING

1. Zie A. van Melsen, Het neo-thomisme, herleving van een schijndode of schijnherleving van een dode?, in: De identiteit van katholieke wetenschapsmensen, Annalen Thijmgenootschap 68 (1980), afl. 2, 93-113, 105.

DEEL I

2. Bv. B. Alfrink, Vragen aan de Kerk, Utrecht 1967, 243: "Ook de ontwikkeling van de menswetenschappen heeft een rol gespeeld. Wel kunnen deze de inhoud van de openbaring niet veranderen. Maar ze kunnen een scherper licht geven op de conclusies die eruit getrokken worden en op de toepassingen die ze moeten vinden op het leven van mens en menselijke samenleving. En zolang deze ontwikkeling nog in gang is, zal de verbinding van de resultaten met openbaring en theologie zich menigmaal eerder vertonen in vragen en onzekerheid dan in vaststaande rustgevende conclusies".

3. Vgl. N. Noordam, Het mensbeeld in de opvoeding, Groningen 1978. Soms blijkt dat in gesprekken met leerlingen. Niet om op vele vragen precieze antwoorden te kunnen vinden. Wel om het zoeken van leerlingen en docent enige richting te kunnen geven. Dan kan het mensbeeld van de leeraar inderdaad fungeren als een 'zoekontwerp' (vgl. H. Kuitert, Wat heet geloven? Baarn 1956, 115-119, geciteerd in: E. Schillebeeckx, Tussentijds verhaal over twee Jezus-boeken, Bilthoven 1978, 16).

4. Vgl. R.C. Kwant (red.), Mensbeelden. Fil. in een pluriforme samenleving, Alphen aan de Rijn 1973, 9-18.

5. M. Buber, Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953.

6. Die Entwertung des Seins in der Existenzialphilosophie, Scholastik 12 (1937), 233-238; en: Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie, Scholastik 13 (1938), 173-205.

7. A. Guggenberger, Person, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 303: "Personale Begegnung ereignet sich, wenn subsistierende Personen aus ihrem Selbst heraustreten und von sich aus frei sich erschliessen".

8. Zie bv. C. A. van Peursen, Lichaam-ziel-geest, Utrecht 1978⁶, vooral hfd. IX, 92-102.

9. Vgl. Hartmut Buchner, Geist, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I, München 1973, 541.

10. M. Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in Moralia, Leipzig 1923, 148-175; en Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, 29-59, bv. 57: "... dass die Erlösungstat Christi nicht nur die Sünde Adams getilgt, sondern den Menschen darüber hinaus in eine fortan tiefere und heiligere Gemeinschaft mit Gott, als sie Adam besaß, versetzt habe, ...".

11. Bv. Liebe und Erkenntnis, in: Moralia, Leipzig 1923, 110-147; en: Die Christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, 357-401.

12. Eberhard Avé-Lallemant, Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs, in: Tijdschrift voor Filosofie 42 (1980), 266-293

13. Bv. ook PI. 114: "Elle (de phénoménologie, J. L.) représente, comme l'ont remarqué Scheler et Heidegger, une attitude du regard spirituel plutôt qu'une méthode au sens des méthodes scientifiques, une attitude qui tend à voir, à remplir les mots de leur signification pleine, à expliciter l'implicite. Cette sorte d'empirisme supérieur veut prendre conscience de la plénitude de la donnée, et a horreur des mots vagues qui expliquent tout parce qu'ils n'expliquent rien, des postulats et des exigences qui n'ont pas de base assurée, des constructions dans le vide. Dans ce sens, la phénoménologie telle qu'elle a été décrite jusqu'ici, est la base indispensable de toute spéculation philosophique et la sauvegarde contre les illusions anthropomorphiques".

Ook Stw. 24: "Philosophie der Person kann also nur Phänomenologie sein, sie muss sehen und für andere beschreiben, was gesehen wurde. Spekulation ist nur da vonnöten, wo eine Wirklichkeit nicht mehr in sich selbst zu erreichen ist, sondern nur durch Vermittlung anderer Wirklichkeiten, die dann zuvor in sich erfasst werden müssen".

14. PI. 93: "Mais si nous pouvons distinguer entre les unités véritables des hommes, des animaux et des plantes, et l'unité purement extérieure et accidentelle des choses matérielles et des objets fabriqués, c'est parce que nous avons une intuition spirituelle non-objectivée des êtres qui nous entourent".

15. PI. 112: "...dont l'objet formel, l'être, est simple dans ce qui est explicite en lui tandis qu'il est d'une richesse indéfiniment grande par ses implications".

16. CoHu 33: "Les lois de notre pensée ne sont pas les lois de l'être, parce que ces lois sont autant déterminées par le sujet humain, composé de spirituel et de corporel, que par les lois de l'objet".

17. CoHu. 32: "Tout effort pour se cantonner dans le spirituel pur a toujours abouti à l'abstraction pure, ce qui n'est pas la même chose. Tant que pour penser, nous aurons besoin de recourir au langage nous resterons soumis à cette condition de la connaissance humaine".

18. CoHu. 34: "L'histoire est un élément essentiel de l'homme, et celui-ci ne se soustrait pas à son influence. Plus il croit se mouvoir et se développer dans le plan de l'esprit pur, indépendant de l'héritage du passé, plus il le subit, parce que son illusion lui enlève toute possibilité de critique".

19 GrPh 32: "Erst wenn wir beide zusammennehmen, verstehen wir, warum ein Seiendes jetzt und hier gerade so ist und nicht anders. Und da unsere Seinserkenntnis objektiv ist und wir diese Erfahrung jedesmal wieder machen, wenn es sich um ein Seiendes handelt, so muss das am Sein selber liegen"

20 GrPh 38: "unsere Erkenntnisbewegung, die bald so, bald anders vorgeht, kann nicht einfach der Seinsbewegung gleichgesetzt werden. Ja durch das Urteil als solches allein werden wir nicht in das wirkliche Sein, sondern in das intentionale Sein unseres Denkens versetzt"

21 GrPh. 40: "Die Untersuchung, durch die die Kategorien festgestellt werden, nannte Kant eine transzendente Untersuchung, das Denken, das den Kategorien gemäss geschieht, objektiv"

22 GrPh 44 "Somit ist der Syllogismus ein Mittel der Denksicherung da, wo es, wie gerade in der Philosophie, auf gesichertes Denken ankommt Er hat somit seine Bedeutung vorzüglich als Werkzeug philosophischer Kritik"

23 GrPh. 49: "Somit bedeuten Denken an sich, Bewusstsein überhaupt, absolute Idee und ähnliche Ausdrücke des Idealismus bloss abstrakte Konstruktionen und ungerechtfertigte Verpersönlichungen"

24 GrPh 56: "So sind die Abstraktionen, an der erschöpfenden Erkenntnis eines jeden einmaligen Seienden gemessen, etwas Minderwertiges; aber gegenüber der rein sinnlichen Erkenntnis bedeuten sie eine ungeheuere Erweiterung unserer Möglichkeiten und eine wesentliche Bedingung des Menschseins".

25. CoHu 105: "Les différents philosophes s'adressant ainsi au départ à des phénomènes de connaissance différents, aboutiront nécessairement à des résultats différents et ne pourront jamais tomber d'accord sur la nature de la connaissance, ce mot ne désignant plus pour tous le même phénomène"

26 CoHu 106: "Connaître n'est pas non plus assimiler le connu au connaissant; c'est au contraire laisser à l'autre son altérité unique, ce qu'il est en lui-même et ce qui comme tel le différencie de moi".

27 CoHu. 113 "Les hommes avec qui nous n'entretenez pas des rapports si étroits, nous seront présents par l'intermédiaire de relations sociales plus ou moins remplaçables, donc plus ou moins éloignées du centre personnel".

28 CoHu 117: "Toute finalité humaine comporte en outre un élément qui n'est pas soumis à la liberté de l'homme la donnée, c'est-à-dire le monde spirituel dans lequel elle se meut et le monde des choses dans lequel elle est placée"

29 CoHu 117: "Tous les actes personnels en tant que tels comportent donc le double élément que nous avons constaté dans le langage".

30 CoHu. 122: "car la communication avec les autres personnes est si essentielle pour elle que, sans cette communication, la vie personnelle ne peut pas s'éveiller".

31 Vgl. E Erikson, Identiteit, jeugd en crisis, Utrecht 1974, 48: "Want het opgroeiende kind moet een vitaliserend gevoel ontlelen aan zijn besef dat zijn individuele manier om zijn ervaring te organiseren, zijn ego-synthese, een geslaagde variant is van de groepsidentiteit en in overeenstemming is met de tijd-ruimte en het levensschema van die groep".
114: "Een goed ontwikkeld vertrouwen in de eerste levensjaren is noodzakelijk voor de groei van autonomie". Zie ook Kwant 1960, 49

32 Ik heb zelf wel eens geconstateerd dat het gemis van de gemeenschappelijke taal wordt ervaren als vermindering van menselijkheid

33 Vergelijk de zogenaamde identificatiegroep van de onderwijssociologie (van de Ven 1973, 72).

34. Geschicht. 123: "Auch die Grossen in der Geschichte, die gross sind durch die Neuheit ihrer Gedanken und Werke, erheben sich nicht in allem über ihre Zeit. Es gibt bei aller Ursprünglichkeit des Geistes keinen unbedingten Neuanfang. Dies entspräche seinem Wesen als vorgefundenem Selbstsein nicht. Auch der Geist benötigt zu seinem Vordringen in das noch nicht Bestehende eine Grundlage zum Absprung".

35. CoHu. 156: "L'émotion est donc enfermée dans le psychique du sujet. Si, dans l'homme, elle semble dépasser ce domaine, c'est que, par l'unité de la personne, elle bénéficie dans une certaine mesure des privilèges de la communication".

36 In de godsdienstgeschiedenis hebben de historici te doen met godsvoorstellingen waarin het goddelijke is teruggedrongen achter het psychische (Chrileb 30). Brunner spreekt van "Leibgebundene und Innerweltliche" gestalten in de mythen. Maar het psychische is ook van belang in het christendom. Sommige mensen hebben moeite met het 'toornen' van Jahwe en van Jezus (StdZ. 173, 372-380).

37. CoHu. 156: "Une petite modification d'un détail, une omission minime pouvant changer complètement le caractère du tout qui consiste dans la proportion des détails, ...".

38 CoHu 158 "Car dans cette connaissance, il s'agit de nos actes, de nos dispositions, de notre pouvoir, réalités qui ne sont pas des choses, qui, tout comme les émotions, n'ont pas de contours nets. En outre notre connaissance comme notre langue se sont formées sur les objets extérieurs".

39. CoHu. 159: "De plus la connaissance peut agir comme une autosuggestion. Quelqu'un qui se trompe et s'illusionne ordinairement à son propre sujet, n'est plus le même quand il prend conscience de ce défaut".

40. Chrileb 258: "Ihre Aufgabe besteht darin, Hemmungen, die aus dem Unterbewusstsein stammen und als solche sich dem Zugriff der freien Persönlichkeit entzogen haben und darum rein psychisch, also naturhaft wirken, blosszulegen und zu beseitigen".

41. Chrileb. 259: "...läuft er bei Missbrauch der rein psychologischen Heilmethoden Gefahr, sich nur mehr als das Ergebnis psychologischer und physiologischer Kräfte und Instinkte zu betrachten und in sich selber praktisch nur ein höheres Tier zu sehen".

42. StW. 454: "Er sucht sein Leben auf alle Weise zu sichern, ihm Beständigkeit zu verleihen. Dies tut er nur, weil in ihm eine Schicht ist, eben der Geist, der dem leiblichen Vergehen aus sich nicht unterworfen und doch daran gebunden ist".

43. Scholastik 10, 202: "Immer stärker stellt sich auch heraus, dass die Bewegungen im Weltall nach dem Muster der lebendigen, spontanen Bewegung der Tiere und besonders der Menschen gesehen wurden".
"Mit der Feststellung einer Art Lebendigkeit, die dem Himmel eignet und die sich auf die ganze Auffassung der Bewegung auswirkt, hängt eine andere Vorstellung eng zusammen, die fast nie von Aristoteles ausgesprochen wird, aber seiner ganzen Naturphilosophie zugrunde liegt: das Weltall hat wesentlich Gestalt und ist darum begrenzt und nach aussen abgeschlossen".

44. StW. 34: "Bei näherer Untersuchung entdecken wir nämlich Seinsbezirke, die ihrem Wesen nach der reinen Subjekthaftigkeit nahestehen und sich deswegen nur schwer oder fast gar nicht vergegenständlichen lassen, und ihnen gegenüber andere Seinsbezirke, die der reinen Gegenständlichkeit innig verbunden sind, so dass sie wie Dinge gegenständlich erfasst werden können, ohne im eigentlichen Sinn Dinge zu sein".

45. Scholastik 10, 210: "Die philosophische Erkenntnis, dass jede Stufe in ihrer Eigenheit für sich zu nehmen und nicht auf eine andere, sei es höhere oder tiefere, zu reduzieren ist, hat sich auch heute noch nicht überall durchgesetzt, ist sogar in vielen modernen Systemen viel grundsätzlicher verkannt als bei A."

46. CoHu. 168: "La nécessité et la possibilité des objets artificiels sont ainsi fondées dans la nature même de l'homme, être corporel et spirituel".

47. CoHu. 168: "Leur en-soi nous intéresse dans la mesure où il est un bien ou un mal, une aide ou un obstacle pour nous. Cela veut dire que nous saisissons le monde qui nous entoure à travers les catégories des objets artificiels. Il est donc de la plus grande importance de découvrir ces catégories et de déterminer les limites de leur emploi justifié, comme d'en déceler les extrapolations".

48. CoHu. 172: "Ainsi la finalité est la grande et principale catégorie des oeuvres humaines. Il n'y a là rien d'étonnant; car nous avons constaté que la personne humaine se comprend par ses tendances et ses possibilités, que ses actes sont intentionnels, c'est-à-dire dirigés vers une fin".

49. van Melsen 1955, 307: "Er is (dus) geen zelfdeterminatie (bij het ding) in de zin, dat een zijnde, staande voor de mogelijkheden, die zijn natuur hem biedt en voor de omstandigheden van het ogenblik, in staat is zelf te beslissen hoe nu te handelen. En er kan geen zelfdeterminatie zijn omdat er geen zelfkennis is".

50. CoHu. 179: "Nous pouvons la transporter d'un endroit à l'autre et ainsi changer l'emplacement relatif des différents morceaux de matière".
Zie ook Geschicht. 67-73: Die Ursächlichkeit des Stofflichen.

51. CoHu. 183: "Par ce côté, la vérité des objets artificiels est en relation avec la vérité morale, sans s'identifier avec elle".

52. Vgl. ook Helmuth Thielicke, Mensch sein - Mensch werden, München 1978, 50: "Strenggenommen lautet deshalb der Imperativ auch nicht:

Werde, was du sein sollst. sondern: Werde, was du bist. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass mein Sein als Werdeziel mir vorgegeben ist, dass ich mich also in dem, wozu ich entworfen bin, nicht selber gewählt habe. Man könnte den Fragezustand, in den ich mich so gedrängt sehe, noch anders beschreiben: Die Freiheit nötigt mich, nach meinem Wozu und Woraufhin zu fragen".

Zie verder R. Guardini, Glaubenserkenntnis, Freiburg 1963, 80.

53. Vgl. H. De Lubac, Ontmoeting met God, Bilthoven 1958, 41-64. Zie ook A. Peperzak. Op weg naar de waarheid van "Ik ben", Openbare les, Nijmegen 1965.

54. GrPh. 201: "Alles Bedingte verweist aber auf ein Letztes, das durch nichts als sich selbst bedingt, das absolut ist. Von ihm hängt alles Bedingte ab".

GrPh. 203: "Ohne weiteres ist klar, dass ein absolutes Sein existieren muss. Das ist nur ein anderer Ausdruck des Satzes vom hinreichenden Grunde".

55. Rel. 353: "Zwar ist Gott als reine Geistperson in sich einfach, ja die Einfachheit selbst. Aber diese Einfachheit bedeutet zugleich unendliche Fülle und unendlichen Reichtum. Für unsere schrittweise Erkenntnis zerlegt sich die Fülle in eine nie abgeschlossene Anzahl von Einzelerkenntnissen, die synthetisch zu dem zusammengefasst werden, was wir mit dem Wort Gott jeweils meinen".

"Da sich also der Gottesbegriff aus vielen Momenten zusammensetzt, kann hier ebenfalls eine Mischung von wahren und falschen eintreten".

56. GrPh. 214: "Das göttliche Selbstbewusstsein ist vollkommen und erstreckt sich genau so weit wie sein Sein. Er ist reines Licht ohne jede Dunkelheit, ohne Unbewusstes und Halbbewusstes".

57. GrPh. 215: "Sein Sein, in dem er alles erkennt, ist ihm ja ewig gegenwärtig; ja wegen der göttlichen Einfachheit ist dieses Sein zugleich sein Erkennen: ein zeitloser, ewiger Akt ohne äusseren Gegenstand, ein einziges vollkommenes Innesein, reines Licht, das um sich selber weiss". Vgl. GE. 134.

58. GrPh. 230: "Die persönliche Sorge um das eigene Schicksal muss ausgeschaltet werden, um völliger Objektivität versichert zu sein".

59. GrPh. 236: "Deswegen hat jede menschliche religiöse Erkenntnis ein geschichtlich bedingtes Moment, das deswegen nicht falsch zu sein braucht".

60. Rel. 358: "Die philosophische Gotteslehre hat die Aufgabe, für die natürliche Gotteserkenntnis die Grenzen aufzustellen und zu wahren, innerhalb deren diese Verschiedenheiten (van de verschillende religies, J. L.) sich halten müssen, um noch wahr, das heisst der Wirklichkeit entsprechend sein zu können". Brunner kan van deze grenswachtersfunctie van de godsdienstfilosofie theoretisch wel overtuigd zijn, in de praktijk geeft hij zelf bijna nooit aan of hij nu met filosofie of met theologie bezig is. Ik vind dat voor een zuivere probleemstelling en gedachtenontwikkeling onmisbaar.

61. GrPh. 236-237: "Eine Offenbarung im strengen Sinn setzt voraus, dass Gott personhaft ist. Nur Personen können sich über sich selbst aussprechen;

ein unpersönlicher letzter Weltgrund wäre einfach da wie ein Stein oder eine Pflanze. Und nur durch das Verstehen und die gläubige Annahme der Mitteilung kann personhaftes Sein erkannt werden".

62. Rel. 363. "Auch in der natürlichen religiösen Erkenntnis lässt sich jedenfalls eine Rangfolge der Religionen nach ihrer geistigen Höhe aufstellen. Sie sind untereinander nicht gleichwertig".

63. Scholastik 10, 405: "Selbstverständlich braucht dieser Persönlichkeitsbegriff kein vollkommener zu sein, und er kann es nicht sein, ist er doch in Analogie der menschlichen Persönlichkeit gebildet".

64. GE 8. "Im Bereich des Alltäglichen bedeutet aber Glauben vorzüglich ein Verhalten zu einem andern Menschen. Man vertraut sich ihm an, besonders und vordringlich in einer Beziehung, durch Übernahme seiner Erkenntnis und Aussage als richtig und zuverlässig".

65. Scholastik 10, 398-399. "Die Erkenntnis des Menschen als Person ist früher als die Unterscheidung von Leib und Seele".

66. GE 20; zie Egon Becker 1969, 27: "Glaube und Offenbarung, wesentliche Kategorien des personhaften Seins als freier Selbstbesitz".

67. GE 48. "So steht die Personerkenntnis und die zu ihr gehörende Glaubenserkenntnis immer hinter allem und ist im Menschenleben und in der menschlichen Kultur das Entscheidende. Ohne diesen Hintergrund hätte die Wissenschaft keinen Wert. Aber er wird wenig beachtet. Die Glaubenserkenntnis teilt hierin das Schicksal der Person".

68. GE 75. "Der Empfangende muss also im menschlichen Bereich immer die berechnete Freiheit seiner Person wahren und zugleich die Freiheit des Gebenden anerkennen".

69. GE. 77. "Nur dieser Besitz (het zelfbezit, J. L.) ist der eigenste, der nicht genommen werden kann, und den man verschenkt, ohne arm zu werden, ja so, dass das Schenken nur reicher macht. In Glaube und Liebe wird alles gemeinsam, ohne algemeen zu werden".
Zie ook Chrileb. 339

70. Vgl. R. Guardini, Glaubenserkenntnis, Freiburg 1963, 81: "Wenn Gott nicht nur ein Etwas ist, sondern ein Jemand, nicht nur der Geheimnisgrund der Welt, sondern ihr heilig-freier Schöpfer und Herr; wenn dieser Gott wollte, dass wir von Ihm erführen, dann müsste Er mehr von sich sagen, als die Welt kundtut; und Er müsste in einer Weise reden, die den Geist zur Klarheit und den Willen vor die letzte Entscheidung führt".

71. GE 135. "Es handelt sich um das, was die christliche Theologie die heiligmachende Gnade nennt. Diese muss somit das Geschöpf zuerst als Person in seiner Mitte betreffen und ist mithin in den Kategorien des personhaften Seins auszulegen".

72. GE 137. "Bemerkt sei nur, dass ohne diese Analogie jedes Sprechen überhaupt unmöglich wäre, man könnte, und vielleicht auch das nicht, nur wort- und gedankenlos auf die einzelnen Seienden hindeuten".

73. Alttestamentliche Geschichtsschreibung, in: StdZ 174 (1964), 102-114; vgl. H. Renckens, Israels visie op het verleden, Tielt 1960.

74. PI.: "Dans le Christ Dieu est devenu accessible dans sa vie intime à la connaissance humaine. ... Partout où un homme parvient à la foi chrétienne, c'est le Christ qui l'a rencontré et dans le Christ Dieu lui-même".

75. CGGC. 32: "Und wenn wir Gemeinschaft nur kennen und verstehen mit Menschen, so vermittelt nur die Gemeinschaft mit Christus, dem Gottmenschen, die innigste dem Menschen mögliche Gemeinschaft mit Gott".

76. GE. 153: "Je öfter die Zeitgenossen Christi ihn sahen, seine Worte hörten und Zeugen seiner Werke wurden, um so mehr musste bei dem Versuch, ihn zu verstehen, den Quellpunkt seines Verhaltens und Werts, von dem aus er als geistige Einheit verständlich würde, zu finden, ein Geheimnis von unergründlicher Tiefe auftauchen, ein Geheimnis, das sie von sich aus zu deuten und in menschliche Worte zu fassen nicht fähig waren und das doch als wirklich gegenwärtig erfahren wurde. Etwas Übermenschliches, Weltüberlegenes leuchtete hinter seinem Reden und Verhalten auf, eine abgrundtiefe Wirklichkeit".

77. StdZ. 172 (1962/63), 171: "Geist ist ein nie zu erschöpfender Reichtum, ein unauslotbare Tiefe, eine nie auf einmal zu überschauende Vielseitigkeit. Man kann sich in solche Erkenntnis versenken, in ihr ruhen, und durch solche Versenkung neue Seiten, neue Beziehungen, ungeahnte Folgerungen für das Leben einernten. Nicht der ständige Übergang zu anderem, zu Neuem ist die Bewegungsart dieser Erkenntnis, sondern das stille, schauende Kreisen um die gleiche, nie auszulotende Tiefe, die verweilende Freude bei dem nie auszuschöpfenden Reichtum".

78. StdZ. 172 (1962/63), 173: "Im Hin und Her des Zwiegesprächs zwischen Anhängern und Gegnern leuchtet immer mehr die neue Wahrheit auf, werden schiefe und einseitige Formeln verworfen und durch angemessene ersetzt".

79. StdZ. 169 (1961/62), 82: "Wo man sich dieser Wesensbeziehung nicht bewusst ist, wirkt sie sich nicht weniger aus, ohne dass dann aber eine Selbstkritik diesen Einfluss in den richtigen Schranken hielte".

80. StW. 94: "Damit hat sich aber bereits ergeben, dass die Tiefe menschlicher Gegenwart auch von der Selbstlosigkeit abhängt, mit der ein Mensch für einen andern da sein will und ihn so als Person zu erkennen und anzuerkennen vermag".

81. GE. 172: "Die Berechtigung der Anthropomorphismen des Christentums erfließt aus dem grössten und unbegreiflichsten Anthropomorphismus, aus Christus selbst, in welchem Gott menschliche Gestalt angenommen hat".

82. Scholastik 10 (1935), 193-228: Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen.

83. KWG. 34: "Sie verstellte ihm so gut wie vollkommen den Blick auf die doch näher liegende Wirklichkeit des zwischenmenschlichen Verkehrs und seiner Erkenntnisweise, ohne die doch kein Menschsein und damit auch keine Wissenschaft möglich wäre".

1. Scholastik 8, 63: "Die Sprache steht gleichsam in der Mitte des Menschen. Mitte zwischen Leib und Seele, Mitte zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Mitte zwischen Individuum und Gemeinschaft. Da aber ohne Sprache kein volles Menschsein, weil kein geistiges Leben und menschliches Handeln, so ist alles dies notwendig im Menschenwesen miteinbeschlossen und gehört darum mit hinein in den Anfang, von dem aus wir Wesen und Grenzen menschlicher Erkenntnis prüfend ermessen wollen. Nirgends aber ist all das auch so unmittelbar greifbar, so selbstverständlich beieinander. Darum eignet sich dieser Ausgangspunkt (der Sprache, J. L.) auch praktisch. Zugleich eröffnen sich hier Zugänge zu heute viel erörterten Problemen, wie z. B. der Existenzialphilosophie, zur Grundlegung der Geisteswissenschaft, zu einer philosophischen Anthropologie".

Zie ook A. Portmann *Het beeld van de mens in het licht van de moderne biologie*, Antwerpen 1961.

2. GrPh. 9: "Somit ist das persönliche Ergebnis des Studiums der Philosophie folgendes: Der Gebildete, der nur ein Fach überschaut und doch als Mensch in vielen Dingen aus der Gesamtheit des Lebens urteilen und entscheiden muss, gewinnt eine einheitliche Weltauffassung, die sein Fach an die rechte Stelle setzt". De taak van de filosofie is volgens Brunner het verschaffen van een "eenheitliche Weltauffassung".

3. StdZ. 145, 323: "Und so ist es jetzt so weit, dass heute der Mensch als letzten Ausweg den Menschen nicht mehr aus der Menschheit oder ähnlichen Übereinheiten zu verstehen unternimmt, sondern dass jetzt der einzelne auf sich selbst verwiesen ist. Das heisst aber so viel, als dass es kein gemeinsames Bild des Menschen mehr gibt".

4. Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, in: *Der Mensch als Bild Gottes*, herausg. Leo Scheffczyk, Darmstadt 1969, IX-LIV.

5. Pl. 234: "Le système fermé correspond ainsi au monde fermé de chaque individu et de chaque groupe. Comme ces mondes ne représentent pas la réalité en soi de l'univers, mais résultent d'un choix inconscient et assez restreint quant aux êtres qu'il embrasse et quant aux structures qu'il remarque, comme il les colore en outre du caractère subjectif, ainsi les systèmes fermés ne représentent pas la réalité en soi, mais une partie seulement, organisée et unifiée selon les catégories qui correspondent au tempérament individuel de l'auteur. C'est pourquoi aucun système n'a pu jusqu'ici se maintenir dans sa partie proprement systématique. Ce qui reste des nombreux systèmes, périmés comme tels, c'est l'intuition originale et profonde d'un certain aspect du réel".

6 H. Fahrenbach, *Mensch*, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II*, München 1973, 888-913, 893: "folgt für die philosophische Frage nach dem Menschen eine entsprechende Zielorientierung: sie zielt auf eine grundlegend-umfassende, methodisch-reflektierte und praktisch-sinnrelevante Erkenntnis vom Menschen".

"Die philosophische Intention auf eine grundlegend-umfassende und einheitgebende Erkenntnis des Menschen kommt in entsprechenden Leitbegriffen für die philosophische Frage nach dem Menschen zum Ausdruck.

Solche Leitfragen sind die nach "Wesen, Idee, Begriff, Natur, Bestimmung, oder auch nach der Seinsweise und Lebensform des Menschen, denen als Antworten zumeist bestimmte anthropologische Zentralbegriffe bzw. Wesensbestimmungen des Menschen (animal rationale, Geist, Person, Existenz, usw.) korrespondieren".

7. StW. 9: "Die Strukturen die auf dem menschlichen Gebiete entdeckt wurden, dürfen nicht einfachhin in gleicher Weise auch den anderen Seinstufen zugeschrieben werden, sondern die Abwandlung, die sie auf jeder Stufe erfahren, ist genau zu untersuchen".

8. Zie: De Petter, Begrip en werkelijkheid, Hilversum 1964, 186-216; K. Rahner, Hörer des Wortes, München 1971, 56-62.

9. CoHu. 118: "Nous comprenons ainsi la personne des autres de même que la nôtre à travers des actes, actes qui se prolongent dans le monde matériel et y produisent des effets. Toute tentative de se passer des actes pour saisir la personne directement en elle-même ne peut qu'échouer. Ce serait vouloir la saisir comme une chose qui a des parties ou comme une totalité organique qui possède des organes. La personne dépasse ces plans, étant identité spirituelle et substantielle dans la diversité et la succession des actes. Dès qu'on veut l'identifier avec des plans qui, bien qu'appartenant à l'homme, ne constituent pas son centre personnel, on s'enfonce dans le vide (Cp. Pascal, Pensées, éd. Brunschvicg. 323)".

10. PI. 147: "A mesure qu'on monte dans la hiérarchie des êtres, le présent s'élargit aux dépens du passé et de l'avenir. Et c'est en vertu du présent et de sa force qu'il peut y avoir un passé et un avenir véritable, devenus passé-présent et avenir-présent".

11. StW. 242: "Im Aufnehmen und Umwandeln der Vergangenheit schafft sich der Mensch selbst um, und das ist seine Freiheit der Vergangenheit gegenüber".
Zie ook Chrileb. 236-247.

12. Geschicht. 188: "Erkenntnis ist jedoch nicht das innerste Wesen des Geistes. Dieses liegt vielmehr im Selbstbesitz. Darum ist Geist überall da, wo das Selbstsein sich reiner und mächtiger verwirklicht".

13. StdZ. 178, 189: "Umgekehrt kann der Mensch, solange dieses Selbstverständnis (van het opgaan in de gemeenschap, J. L.) allgemein herrscht, in diesen Gemeinschaften vollkommen aufgehen und sich durch den Dienst an ihnen verwirklicht fühlen. Das, was er als sein Selbst ansieht, seine innerweltlichen Bestrebungen, seine Stellung in den Gemeinschaften und der Stolz auf die vollbrachte Leistung, erhält durch sie Erfüllung. Da er sich selbst von der Gemeinschaft kaum abhebt und in ihr aufgeht, sich mit ihr gleichsetzt, so versteht er sein Fortleben nach dem Tode, eine Forderung der Personhaftigkeit, als Weiterleben in Sippe und Volk durch seine Nachkommenschaft, die darum eine solche Bedeutung erhält".

14. StW. 27: "Das Sein des Selbst, der Person, lässt sich nie zum Gegenstand machen, es ist subjektiv, ungegenständlich."

15. Zie Gabriel Marcel, Etre et Avoir, Paris 1935, Verdere literatuur over dit onderwerp: W. Luyten, Existentiële Fenomenologie, Utrecht 1959, 180 ev.; Nieuwe Inleiding tot de existentiële fenomenologie, Utrecht 1976⁴,

44-46, Het mensbeeld van de existentiële fenomenologie, in R Kwant (red), Mensbeelden, filosofie in een pluriforme samenleving, Alphen aan de Rijn 1973, 82-84. Zie ook PI 145

16 Johann Auer, Person, Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979, 34 "Die Leibhaftigkeit des Menschen ist eine metaphysische Bestimmung des Menschen, nicht nur ein Datum der äusseren Erfahrung und Wirklichkeit"

17 J P Sartre l'Etre et le néant Essai d'ontologie phénoménologique Paris 1943 368 "Mon corps () est le centre de référence total qu'indiquent les choses"
" () du corps en tant qu'il est centre d'action"

18 StdZ 176,252 "Noch inniger mit dem Dasein verbunden als der Leibliche Tod mit dem Leben ist die Kontingenz, die blossе Tatsächlichkeit der Existenz und ihre Zerrissenheit und Unvollendetheit die durch keine weltlichen Mittel zu beheben sind, da die Personhaftigkeit des Menschen nicht zur Welt gehört, sondern der Welt gegenübersteht und Welt hat Die Welt wird also bereits entsprechend dem Sein der Person gehabt und kann sie nicht grundlegend ändern Darum sind auch die religiösen und metaphysischen Probleme nicht mit dem Fortschreiten der materiellen Kultur verschwunden, wie der Positivismus eines Auguste Comte dies prophezeite, sie sind heute noch so lebendig wie eh und je"

19 PI 143 "La vie biologique humaine tout en ayant une profonde analogie avec celle de l'animal, tout en restant une vie biologique, en est pourtant essentiellement différente De son côté, cette vie attire à elle la personne et lui imprime certains traits proprement humains qui ne se retrouveraient pas dans des esprits purs"

20 Vgl Alexis Carrel l'Homme cet inconnu Paris 1935, 137-138 "En somme, le corps et l'âme sont des vues prises du même objet à l'aide de méthodes différentes, des abstractions faites par notre esprit d'un être unique L'antithèse de la matière et de l'esprit n'est que l'opposition de deux ordres de techniques L'erreur de Descartes a été de croire à la réalité de ces abstractions et de regarder le physique et le moral comme hétérogènes Ce dualisme a pesé lourdement sur toute l'histoire de la connaissance de l'homme Il a créé le faux problème des relations de l'âme et du corps Il n'y a pas lieu d'examiner la nature de ces relations, car nous n'observons ni âme, ni corps, mais seulement un être composite dont nous avons divisé arbitrairement les activités en physiologiques et mentales"

21. PI 153 "Sans l'identité du sujet avec lui-même dans la durée, pas de vérité permanente ni de vérité du tout comme il n'y aurait pas de plan intentionnel sans la possession de soi"
" on prend la subjectivité humaine telle qu'elle est, dans sa gradation descendant du sommet de la personne aux différents degrés de subjectivité affaiblie de la vie corporelle Notre Ego ne représente jamais une subjectivité pure, mais une subjectivité mixte"

22 Vgl A Peperzak, U en ik, inleiding in de wijsgerige antropologie II, Balthoven 1975, 14 zelfstand

23 StW 58: "In einer reinen Person ist die Grund des jeweiligen Tuns das eigene frei über sich verfügende Sein"

24. StW. 59: "Das Sein Gottes hat keinen Grund, wie Schelling unter dem Einfluss von Jakob Böhme lehrte, sondern ist sein eigener Grund in absoluter Freiheit, in einem ewigen Vollzug".

25. StW. 268: "So ist die Einheit der Person zugleich als geistig gegeben und als menschlich angegeben".

26. StW. 66: "Die relative Beständigkeit der Zeugstruktur genügt dafür ohne einen inneren Kern, der sich durchhielte. Diese Beständigkeit gestattet Wiedererkennen zu wiederholten gleichen Gebrauch. Die Substanz ist so das Wichtige für uns".

27. StW. 67: "Durch die ousia ist aber jedes Ding auch ein selbstständiges Ding, gleichsam in sich beschlossen und in sich stehend, eine Eigenständigkeit".

28. StW. 80: "Je weiter man nach oben geht, um so mehr ballt sich in den Seienden ein Seinskern zusammen, der das eigentliche Subjekt ausmacht, noch diffus in der Pflanze, schon deutlicher bei den höheren Tieren, klar beim Menschen".

29. StW. 84: "Auch die Person wurde so zu einem stetigen Ablauf verkannt, weil man den Sinn für das Ungegenständliche ganz verloren hatte und es nicht mehr in Sicht bekam".

30. Pl. 140: "Le langage nous apporte la preuve que la conscience humaine émerge d'un inconscient auquel elle est liée, qui la limite et la modifie par une influence non étrangère à l'être total de l'homme".

31. Pl. 155: "Bref, cette causalité vitale est ce que nous avons nommé la spontanéité, pour la distinguer de la liberté proprement dite; elle nous est bien connue comme un fait dans le monde animal".

32. Pl. 162: "La démarcation entre ces domaines est l'affaire de la phénoménologie et d'une analyse critique qui se fera au moyen de principes ontologiques en faisant appel à la convergence".

33. Pl. 201: "En réalité, les consciences humaines ne sont pas fermées; elles communiquent les unes avec les autres, par le langage surtout".

34. Paul Ricoeur, Politiek en geloof, essays, gekozen en ingeleid door Ad. Peperzak, Utrecht 1968, 24: "Het is dezelfde liefde die zin geeft aan de maatschappelijke institutie en aan het gebeuren van de ontmoeting. De brute tegenstelling tussen gemeenschap en maatschappij, tussen persoonlijke en administratieve of institutionele relatie, kan slechts een element zijn in de reflectie".

35. Religion 192: "Denn Personen sind als geistige Seiende fähig, sich in die Mitte einer andern zu versetzen, sie geistig zu durchdringen und so zu ihrem Mitsubjekt zu werden".

36. Crileb. 287: "Sie muss das Sein der Personen bejahen und das Sein aller Seienden. Nun aber nicht mehr rein schaffend wie Gottes Liebe. Wir können keine Person, ja überhaupt kein Sein hervorbringen. Wohl aber können wir sie aus Selbstsucht verleugnen, ihr Sein als Person verneinen, indem wir sie in Wunsch und Tat zum Mittel der eigenen Entfaltung und Vervollkommenung machen. Die anderen sein lassen wollen, dass

sie selbst seien, und zwar so, dass wir auch tatsächlich dazu mithelfen, wo wir es vermögen: das heisst lieben".

37. GrPh. 246: "Durch seinen Selbstbesitz soll er Abstand nehmen und so die Weltüberlegenheit, die der Person durch ihr Selbstsein wesentlich aufgegeben ist, wahren und bewahren. Nur auf diese Weise vermag er die Anerkennung zu leisten, die für die Erkenntnis der Mitmenschen als Personen erfordert ist".

38. GrPh. 184: "So ergibt sich, entsprechend dem früher Gesagten, zunächst die Anerkennung des Nächsten als Person, d.h. als selbständiges geistiges Seiendes, das ein Recht auf Selbstsein besitzt und niemals zum blossen Mittel gemacht werden darf. Dieses Mindestmass an Liebe wird jedem Menschen geschuldet, weil er Mensch ist".

39. GrPh. 288: ook M.G. Plattel, Sociale Wijsbegeerte I, de mens en het medemenselijke, hfd. II en III, Utrecht 1960; en ook Max Müller / Wilhelm Vossenkuhl, 'Person', in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II, München 1973, 1059-1070.

40. Geschicht. 120: "Diese Einheit ist wohl mit ein Grund, warum die Gemeinschaft oder der objektive Geist so oft als eigenständige Substanzen angesehen wurden, zu dem die Einzelnen im Verhältnis eines Teils oder eines Organs ständen".

41. Geschicht. 122: "An sich hat jedoch das psychische Moment keine Wesensbeziehung zur Wahrheit. Es gibt in den Gemeinschaften auch gemeinsame Irrtümer und falsche Einstellungen, die kaum von jemand in Frage gestellt werden, besonders wenn die Berührung mit fremden Gemeinschaften gering ist".

42. Geschicht. 123: "Es gibt bei aller Ursprünglichkeit des Geistes keinen unbedingten Neuanfang; dies entspräche seinem Wesen als vorgefundenes Selbstsein nicht. Auch der Geist benötigt zu seinem Vordringen in das noch nicht Bestehende eine Grundlage zum Absprung. So ist alles Neue eingebettet in das Hergebrachte".

43. Geschicht. 132-133: "Eine solche übertriebene Ineinsetzung mit der eigenen Gemeinschaft kann zum Ersatz werden für die fehlenden eigenen Leistungen und das eigene Versagen überdecken; man braucht vor sich selbst nicht als unfähig oder bloss mittelmässig dazustehen. Gruppenstolz und Gruppenegoismus, Kastengeist und Chauvinismus haben hier ihren Ursprung. Sie bedeuten natürlich eine Verlegung des eigenen Selbst in andere und damit eine Selbstentfremdung".

44. Schritt. 216: "Die Mitmenschen sind selbst hineingenommen in die göttliche Liebe, die sein Herz durchstrahlt, erwärmt und verwandelt".

45. Schritt. 243: "Selbstsein und Mitsein oder Offenstand sind also zwei nicht von einander zu trennende Strukturen des personhaften Seins; sie können sich nur zusammen verwirklichen. Die Liebe ist die grösste mögliche Selbstverfügung über das eigene geistige Sein". Zie ook Chrileb. 285-297.

46. Schritt. 261: "Er steht somit gleichsam auf dem Kopf; das metaphysisch Fernste erscheint als das Nächste, und das Nächste als das Fernste; das Nichtselbst als das Selbst und das Selbst als das Nichtselbst".

47. StdZ. 178, 191: "Soll das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in seine Wahrheit kommen, so muss über das Gesetz hinausgegangen werden. Das bedeutet aber, dass sich der Mensch seiner einmaligen, aber geschaffenen Personhaftigkeit bewusst werden muss, um sie mit allen ihren Kräften und Strebungen in ihrer Einmaligkeit in den Dienst Gottes zu stellen und Gott ganz anzuhören".

48. CGGC. 22 : "Sie ist etwas wesentlich anderes als Nachahmung des Ausseren; diese wird je nach der Lage, je nach Zeit und Ort verschieden sein müssen, gerade um die gleiche geistige Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen".

49. KWG. 86: "So ist also Gemeinschaft von Anfang an und immer ein Wesensmoment menschlichen Seins".

PI.163: "Dans toute subjectivité personnelle nous trouvons immédiatement les deux aspects de l'individualité et de l'intersubjectivité, dont aucune ne pourra exister sans l'autre, et que l'analyse ne pourra séparer qu'après coup et dans l'ordre abstrait seulement".

50. In volgorde van behandeling komen in deze paragraaf ter sprake:

J. van der Ven - B. Wolters, Beleidsvoorstellen t.b.v. catechese in het Voortgezet Onderwijs Verbum 45 (1978), 365-381.

H. C. J. Duijker, De ideologie der zelfontplooiing, in: Pedagogische Studiën 1976 (53), 358-373.

Kees Struyker-Boudier, Zelfverwerkelijking, vraagtekens bij enkele moderne idolen, Baarn 1979.

51. M. Scheler, Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. I: Moralia, Leipzig 1923, 31: "Das religiös-theologische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und "Erkenntnisformen". Keine kann die andere je "ersetzen" oder "vertreten"".

52. Geschicht. 8: "Dieser Überschuss geht offenbar auf die Ursache zurück, die die menschliche Lebensführung von der des Tieres so verschiedenen sein lässt, auf den Geist, auf den freien Selbstbesitz".

53. Geschicht. 9: "In die Natur hinein, mit ihrer Hilfe wie gegen sie zugleich, baut der Mensch eine neue Welt auf, die Welt menschlicher Kultur, deren Name von der ersten sorgsam hegenden Pflege von Pflanzen hergenommen ist".

54. Geschicht. 11: "Er sucht sein Selbstsein in Bereichen, die der vollen Helle des Bewusstseins und der Freiheit nicht fähig sind, und verurteilt so sein Bemühen zu einem Scheinerfolg, der in Wirklichkeit ein Scheitern ist".

55. In plaats van zelfvervreemding spreekt Brunner ook wel van het verlies der persoonlijkheid (der Verlust der Persönlichkeit), b.v. StW. 60.

56. Vermelding verdient hier het besef dat het, uitgaande van het feit dat iedereen aan zijn zelfverwerkelijking werkt, belangrijk is voor het onderwijs wat de docenten en de andere verantwoordelijken verstaan onder zelfverwerkelijking.

57. Geschichte. 19: "Aus der Selbstentfremdung entspringt also der Kampf der Menschen untereinander. Sie sind untereinander fremd, weil sie sich selbst entfremdet, nicht vollkommen selbst sind".

58. Geschichte. 23: "Aber in dem heimlichen Wissen liegt auch die Möglichkeit der Verständigung, die den Tieren ebenfalls abgeht. Der Mensch kann innerwerden, dass er auf diesem Weg nicht nur den Gegner, sondern geistig auch sich selbst vernichtet. Es kann ihm aufleuchten, dass der andere das gleiche Recht auf Selbstverwirklichung besitzt, das man selbst in Anspruch nimmt".

59. GuL. 34,305: "...das Ich der Leidenschaften und Begierden, das Ich das seiner Selbst nicht mehr vollkommen mächtig ist, Der Geist ist durch seine Schwäche von der zu beseelenden Materie herabgezogen in das Psychische".

60. Vgl. Eberhard Simons, Transzendenz, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe III, München 1964, 1548: "Wenn überhaupt die gegenwärtige Situation unter dem Anspruch ihrer eigenen Transzendenz verstanden werden soll, dann ist zunächst fest zu stellen, dass heute allgemein das radikale Fehlen von Transzendenz konstatiert wird. Unter der Voraussetzung, dass Transzendenz konstitutiv ist für Wirklichkeit bedeutet das den Verlust von Wirklichkeit". Het is dan uiteraard wel van belang wat een auteur, die een dergelijk verval heeft geconstateerd, onder transcendentie, en vooral onder menselijke transcendentie, verstaat.

61. KWG. 13: "Aber während bis dahin die zwischenmenschliche Erkenntnis zwar unausdrücklich, aber tatsächlich für das Verständnis der Erkenntnis führend war, trat nun die Sacherkenntnis in den Vordergrund und verstellte schliesslich vollkommen den Blick auf die Personerkenntnis".

62. KWG. 100: "Unnötig zu sagen, dass von diesem Standpunkt aus alle Theologie eine Pseudo-Wissenschaft wird, es sei denn, dass man die Zerstörung aller Glaubensinhalte als Theologie bezeichnet".

63. StW. 160: "Nur weil wir durch die naturwissenschaftliche Einstellung an die Kategorien des Stoffes gewohnt sind, scheinen uns die Kategorien des Geistes so merkwürdig und sind wir versucht sie zu leugnen".

64. StW 161: "Hier liegt, (...), die Quelle der vitalen Angst, aus der man das Grundgefühl des menschlichen Seins hat machen wollen. Diese Angst entquillt dem Vitalen, das sich von dem Unbekannten, das der Geist ist, bedroht fühlt, das von diesem in Bereiche mit hineingezogen wird, die für es nichts sind und doch keine blosse Løere".

65. StW. 163: "Weil jede Gestalt, die der Geist sich durch Vergegenständlichung gibt, wesentlich ungenügend ist, verwirft ein solcher Mensch eine Gestalt nach der andern in einem immer rasenderen Rhythmus.

66. GrPh. 98: "Die Seinsart, der solches zukommt, steht somit auf einer höheren Seins- und Wertstufe als die andern Seinsarten".

67. StW. 169: "Die falschen Formulierungen des Erkenntnisproblems sind nur eine Folge davon, dass dieses Transzendieren, gemessen am Gegenständlichen, geradezu widerspruchsvoll erscheint".

68. StW. 170: "Das atmosphärische und ontologisch starke Sein der Person macht dabei eine grosse Innigkeit möglich, ohne dass eine Verschmelzung der Personen in ihrem Sein, ja auch nur eine Herabminderung ihrer Individualität erfolgte".

69. StW 112: "und vermitteltst von Bedeutungsverleihung hat er seine Kultur aufgebaut. Alles menschliche Tun hat irgendeine Bedeutung; sonst ist es nur Geschehen am Menschen. So kommt es, dass dem naiven Weltverständnis Bedeutung mit Sein einfachhin verknüpft ist und es jedem Seienden eine bekannte oder unbekannte Bedeutung beilegt".

Zie ook W. Dupré, *Religion in primitive cultures, a study in ethnophilosophy*, The Hague/Paris 1975, 122: "The variety of object experiences (beings) is mediated by the presence of man. In the unlimited comprehension of his presence things become substances that refer to being as the universal foundation of whatever might be identified by knowledge. The manifold instances of the so given are thus transformed into a conception of the world as the unified sum total of solid things with which and by which we live".

70. Religion 197: "Alles, was den Menschen über sich selbst erhebt, kann den Gedanken an das Heil erwecken und sogar zum Ersatz dafür werden".

71. Ook in "de zaak Schillebeeckx" speelt de betekenis van het persoonsbegrip een centrale rol. Schillebeeckx wenst, in tegenstelling tot de Romeinse congregatie voor de geloofsleer, uit te gaan van het moderne spraakgebruik. "Voor de huidige mens betekent menselijke persoon: een concrete mens, met een geest, met verstand, met menselijke wil en liefde. Indien men aanvaardt dat Jezus een concrete mens was, moet men hem volgens het hedendaagse spraakgebruik ook een menselijke persoon noemen" (T. van Bavel, *Hermeneutische knelpunten in een theologisch dispuut*, in: TvT. 20, 340-360, 353).

72. KWG. 20: "Das für den Menschen bezeichnende Selbstsein und Mitsein, seine Geistigkeit, wird unmittelbar und ohne Schlussfolgerung durch eine geistige, aber an die Leiblichkeit gebundene Schau vernommen".

73. Vgl. J. Huizinga, *Geschonden wereld*, Haarlem 1945, 133-134: "zoo zijn wij dus genaderd tot de conclusie, dat de menscheid om verder geschikt te zijn tot een ordelijke samenleving, noodzakelijkerwijze terug moet, voor zoover zij het verloren heeft, tot het bewustzijn van een metafysischen achtergrond van haar bestaan. Niet alleen de mensch als volk of als staatsburger, maar de mensch persoonlijk".

74. StW. 341: "Darum werden geistige Bewegungen in verschiedenem Grade auch den Einfluss wirtschaftlicher und politischer Interessen zeigen, und es ist dem rückschauenden Blick, wenn er für Geistiges blind ist, leicht, auf diese Elemente hinzuweisen und in ihnen die alleinigen Ursachen des geschichtlichen Geschehens zu finden".

75. StW. 417: "Wo dieses ungegenständliche Moment fehlt, da geht es nicht mehr um schöpferisches Tun, um volle Möglichkeiten, sondern um Wiederholungen, die sich immer mehr dem bloss Mechanischen und Geistlosen annähern".

76. PI.236: "Si l'exigence d'unification n'a pas de portée ontologique, elle possède par contre une importance humaine capitale. Nous avons en effet besoin de nous unifier, de nous ramener de la dispersion de nos intérêts et de nos forces à une concentration sur un seul but qui domine notre vie, de guérir autant que possible la déchirure de notre conscience et de notre être en travaillant à la subordination des plans de cet être

dans une harmonie qui corresponde à la dignité ontologique de chacun".

77. StW. 419: "Das Ideal wäre ein rhythmischen Gleichgewicht zwischen Sammlung und Erweiterung, zwischen Empfangen und Initiative, wobei in der Jugend das Gewicht auf jenen, im Alter das Gewicht auf dieser läge".

78. Religion. 370: "In der Philosophie wohnen wir den schweren und so oft misglückten Versuchen bei, das Wesen des Geistes aus zu sprechen. Wie spät ist der Mensch dazu gekommen, sich seiner ausdrücklich bewusst zu werden".

StW. 116 "Ebenso kann die sinnliche Erkenntnis mit einer ungegenständlichen Erkenntnis gar nichts anfangen. Diese ist immer da; aber wir achten nicht auf sie. Da zudem dieses Sein nicht erst herzustellen ist, hat die Lebenssorge gar kein Interesse an ihm und eilt darüber hinweg zu anderem. So erklärt es sich ja, dass die ontologisch wichtigste und erste Erkenntnis, die Erfassung der Person als Person, philosophisch so spät ausdrücklich wurde".

79. Scholastik 8, 54: "Individuum und Gemeinschaft bedingen einander und sind gleich primär. Wie leibliches Leben nur durch andere Individuen entsteht, so entzündet sich auch das geistige nur am Du. Aber im Geistigen sind Eigenstand und Verbundenheit, Individualität und Gemeinschaft noch intensiver als im Leiblichen".

80. M. Plattel, Sociale Wijsbegeerte, Deel I, Utrecht 1960. Plattel wijst voortdurend op het noodzakelijke onderscheid tussen het discursieve oordeelsdenken en het zogenaamde analoge denken.

81. Dorothee Sölle, Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart 1965; verwerkt in J. Leunissen, De inclusieve verlossing, een onderzoek naar de betekenis van de verlossing in de politieke theologie van Dorothee Sölle, doctoraalscriptie Nijmegen KU 1975.

82. Geschicht. 188: "Erkenntnis ist jedoch nicht das innerste Wesen des Geistes. Dieses liegt vielmehr im Selbstbesitz". Zie ook uitdrukkingen als "Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes- und Naturwissenschaft", in: Scholastik 13 (1938), 490-520.

83. PI. 236: "Cette unification exclut tout faux spiritualisme; l'homme est et reste essentiellement un être doué à la fois de raison et de vie corporelle. Mais il reste libre de déplacer le centre personnel et de l'identifier avec chacun de ces plans, de vivre d'abord pour les intérêts de son corps ou, seul choix justifié, pour ceux de son être de personne".

84. GE. 172: "Die Berechtigung der Anthropomorphismen des Christentums erfließt aus dem grössten und unbegreiflichsten Anthropomorphismus, aus Christus selbst, in welchem Gott menschliche Gestalt angenommen hat".

85. E. Mounier, Qu'est-ce que le personnalisme?, Paris 1946, 36: "Le personnalisme n'a pas vocation d'être gardien de musée, qu'il s'agisse du musée occidental, du musée latin, du musée de l'humanisme bourgeois ou de celui des chrétientés révolues".

1. Vgl. de romans van V.Gheorghiu o.a. *La vingt-cinquième heure*, *La seconde chance*, *L'Homme qui voyagea seul*, *Les sacrifiés du Danube*, *Les mendiants de miracle*, *L'Espionne*, *Le grand exterminateur* (Paris 1947-1978).

2 (Vgl de reeds geciteerde passage)StW 24-25, "Spekulation ist nur da vonnöten, wo eine Wirklichkeit nicht mehr in sich selbst zu erreichen ist, sondern nur durch Vermittlung anderer Wirklichkeiten, die dann zuvor in sich erfasst werden müssen. Darum kann keine Philosophie, die nicht sich und andere betrügen will, mit Spekulationen anfangen".

3. Religion 23· "Alles was irgendwie zum Menschen gehört, soll durch die Religion in die rechte Verfassung kommen und der Mensch so ins Heil gelangen". Ik zie een causaal verband tussen het feit dat het in de religie gaat om de totale mens en het gegeven dat het mensbeeld van Brunner een totaliteitsvisie presenteert op de mens. Een filosofie die de christelijke levensvisie, en de verwoording daarvan in de theologie, wil mogelijk maken kan zich niet beperken tot deelaspecten van menselijk bestaan.

4. Religion 194 "Die Aufhebung der Selbstentfremdung erfordert, wenn sie nicht zugunsten des Unterpersönlichen erfolgen und wenn sie vollständig sein soll, eine Aneignung des Leibes durch den Geist, die der Mensch so, wie er jetzt ist, nicht leisten kann. Ebendieses Unvermögen lässt die Zerrissenheit als Struktur des Seins selbst erscheinen. Eine solche Aneignung würde den Menschen über sich selbst hinausheben und ihn gerade dadurch ganz zu sich selbst bringen. Der Leib würde voll und ganz sein eigen und darin erst vollkommen Leib sein".

5. Religion 197 "Das Heil besteht somit in einer wirklichen Erhebung des Menschen über sich selbst, sowohl für den Geist wie für den Leib".

6. Religion 201 "Das Heil ist bleibende Gegenwart zwischen Gott und Mensch. Als Liebe bedeutet es auch liebende Gegenwart unter Menschen, die das Heil eines jeden in seiner unwiederholbaren Besonderheit und Einmaligkeit freudig bejahen und dadurch daran teilnehmen. Nur ein solches Bleiben entspricht der Selbstgleichheit der Person und ihrer Überzeitlichen Dauer".
StW 152 "Die Verwirklichung des absoluten Wertes ist das Heil"

7 Religion 204 "Hier ist die Sünde als Entfremdung von Gott aus allem Naturhaften herausgenommen und in den Bereich der Person verlegt. In diesem Bereich, der wesentlich geschichtlich ist, kann die Vergangenheit immer neu aufgenommen, verwandelt und mit einem neuen Sinn erfüllt werden"

8. Brunner is op het gebied van de openbaring van de persoonlijke God filosofisch veel voorzichtiger dan bijvoorbeeld R.Guardini die vindt dat de mens ook langs natuurlijke weg tot relatie met de persoonlijke God kan komen. Zie Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 156 "Die ganze Art, wie der Mensch da ist und in der Welt ist, wie sein Leben sich abspielt und sein Bewusstsein von ihm selbst sich aufbaut - alledem liegt die ontologische Elementar-Tatsache zu Grunde, dass er in verschiedenen Bezügen der Welt, zugleich aber, als Person, unmittelbar zum

personalen Gott steht und von daher fähig ist, der Welt in Freiheit gegenüberzutreten. Freilich ist dieses Verhältnis selbst in die Welt zurückgesunken. Das Bewusstsein von ihm ist verworren und sein Vollzug behindert" (zie ook Deel I noot 61).

9. CGGC.33: "Darum ist Glaube an Christus der Zugang zu Gott und zum Heil; gläubig hingebende Gemeinschaft mit Christus ist Gemeinschaft mit Gott und Teilnahme am göttlichen Leben und zugleich Selbstverwirklichung des Menschen".

10. Vgl. J. Leunissen, De inclusieve verlossing, een onderzoek naar de betekenis van de verlossing in de politieke theologie van Dorothee Sölle, doctoraalscriptie Nijmegen KU 1975.

11. Enige literatuur: D. Sölle, Stellvertretung, Stuttgart 1965; Politisches Nachtgebet in Köln I en II, Stuttgart 1969 en 1971; Politische Theologie, Stuttgart 1971; Leiden, Stuttgart 1973; Sympathie, Stuttgart 1978; Wählt das Leben, Stuttgart 1980.

J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; Politische Theologie in der Diskussion, in: Diskussion zur Politischen Theologie (red. H. Peukert), Mainz 1969, 267-301; Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, Freiburg 1969, 1232-1240; Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970; Erlösung und Emanzipation, in de gelijknamige bundel (red. L. Scheffczyk), Freiburg 1972, 120-140.

12. Chrileb. 55: "Das hat schon zu Beginn der griechischen Philosophie zu der Ansicht geführt, dass nur das Allgemeine wahres, echtes Sein und auch allein erkennbar, intelligibel sei. Man liess die Einzelseienden durch eine Teilnahme an diesem Allgemeinen entstehen, und zwar durch einen Abfall, wobei nie geklärt wurde, was diese Teilnahme eigentlich bedeute".

13. Geschicht. 84: "Aus der Form des Zeugnisses, insoweit sie vom Menschen herrührt oder von ihm so belassen wurde, ergibt sich verstehend, was der Mensch mit dem Kulturdienst beabsichtigte, wozu es in seinem Leben diente. Aus diesem Wozu erhellt sich aber die Eigenart des Menschen selbst, seine Weltsicht und seine Einstellung zur Wirklichkeit. Diese seine Besonderheit im Personhaft-Geistigen zu erfassen, das ist die eigentliche Aufgabe der Geschichtsschreibung".

14. Chrileb. 59: "Geschichtliche Erkenntnis ist also immer ein geistiger Überstieg über das Sinnlich-Stoffliche hinaus zu einem einmaligen Menschlichen hin, das in ihm sich ausdrückt".

15. Chrileb. 64: "Die geschichtliche Wirkung vollzieht sich ja als Anruf und als freie Annahme oder Ablehnung. Ein solcher Anruf ergeht aber an den freien Wesenskern der Geistperson. Je geistiger das Geschehen ist, aus je grösseren Tiefen des personhaften Seins es hervorgeht, um so geschichtsmächtiger wird es, weil es die entsprechenden geistigen Schichten der späteren Menschen anruft und von ihnen eine ebenso tiefe und umfassende Entscheidung verlangt. Darum ist das aus einem solchen Anruf erfolgende Geschehen geschichtlicher als anderes; der naturhafte Anteil ist geringer, der der freien Entscheidung grösser".

16. Het traditionele onderscheid tussen het exclusieve en inclusieve karakter van de verlossing heeft altijd betrekking gehad op de vraag voor wie de verlossing door Jezus Christus verlossende uitwerking heeft.

Exclusief betekent dan dat de verlossing alleen voor de christenen gold; inclusief dat ook de niet-christenen in de verlossende verdiensten van Jezus en het christendom delen. Het in dit onderzoek gebruikte begrip 'inclusief' slaat niet zozeer op het object van verlossing, maar veeleer op de menselijke persoon als mede-subjekt van verlossing.

17. Chruleb. 68: "Für alle gültig und vorbildlich kann nur Geistiges und zwar Einmaliges werden. Und es wird es durch die geschichtliche Wiederholung".

18. Vgl. E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974; zie ook: Ted Schoof o.p. (red.), De zaak Schillebeeckx, Officiële stukken, Bloemendaal 1980, 58: "Ik (Schillebeeckx, J. L.) heb dus strikt en zelfs radicaal de historische methode moeten aanwenden om de daden, woorden en werken van Jezus bijeen te kunnen brengen die voor ieder mens van goede wil tekenen kunnen zijn, tekenen die hun aandacht kunnen richten op het geloofsantwoord dat de apostelen gaven op het historische fenomeen Jezus".

19. Schöpfung 17: "Die Erlösung ist nicht wie das dumpfe, ziellose Wirken einer stofflichen Kraft, die sich einfach nach allen Richtungen ausbreitet, sondern das in der Geschichte sich vollziehende Handeln des ewigen Christus. Der Ort gleichsam und das Werkzeug dieser fortgehenden Erlösung, aber in Freiheit und Liebe, sind die Christen".

20. Schöpfung. 19: "In dem höheren Sein des Meisters, und nur da, zeigen sich dem Jünger Wirklichkeiten, die einmalig sind und die darum nur in der Gemeinschaft mit dem Meister erfahren werden können".

Vgl. StdZ. 194 (1976), 753: "So zerfällt der Mensch für die Philosophie in seine Fähigkeiten; aus je einer soll der ganze Mensch und die Welt abgeleitet werden". Bij Brunner is het persoon-zijn zelf van de mens het centrum van de filosofie.

21. Schöpfung. 21: "Sie (de leerlingen J. L.) verstehen sich ohne viel zu reden. Gewisse Worte haben für sie einen neuen, bisher unbekannten Sinn. Es ist ihnen manches selbstverständlich, was andern nicht einleuchtet. Ein Geist, der Geist der Meister, beseelt sie und schliesst sie im Eigentlichen und Menschlichen zusammen. Auch wenn sie räumlich von einander getrennt sind, trägt ihr Tun und Reden doch den gleichen Stempel, offenbaren sie den tiefen Eindruck des Meisters auf ihren Geist".

22. Geschicht. 186: "Um den wahren Sinn des geschichtlichen Geschehens in Sicht zu bekommen, braucht man nur die Auffassung Hegels und Schellings von der Ebene des Absoluten wieder auf die Ebene des Menschlichen zu verlegen. Nicht um die Selbstverwirklichung des Absoluten geht es in der Geschichte, sondern um die des einzelnen Menschen. Was auch daraus hervorgeht, dass auch die vermeintliche Selbstverwirklichung des Absoluten von diesen Philosophen nur mit den Kategorien des menschlichen Daseins gedacht werden konnte".

23. StW. 350: "So versteht man, dass die Liebe der wirksamste Aufruf zum Selbstwerden ist. Insoweit das Geschehen in der Welt von Personen frei bestimmt wird, ist die Liebe die Macht, die die Welt am meisten zum Besseren umgestalten kann".

24. Vgl. L. Boros, Im Menschen Gott begegnen, Mainz 1967², 11: "Indem du den Weg zum Bruder findest, wirst du zu einem echten Menschen und

gelangst zugleich zu Gott".

25. De autoriteit van de ouders is het gevolg van het onvermogen van het kind. "Sein Selbstsein ist durch die unterpersönlichen Kräfte noch zu sehr gebunden und muss sich erst allmählig unter dem erzieherischen Einfluss anderer freimachen" (Schöpfung. 101). Dat vraagt van de ouders een zelf-opofferende liefde. De natuurlijke genegenheid tot het kind is daarbij een grote hulp, maar ze vervangt niet de echte ouderliefde. Telkens opnieuw moeten de ouders hun zelfzucht overwinnen. Ouderliefde is een bijzondere vorm van naastenliefde, omdat deze liefde te maken heeft, niet met een deelgebied, maar met het totale leven van kind en ouders. Als het kind zelfstandiger wordt in de belangrijke dingen van het leven moet de autoriteit der ouders naar de achtergrond treden en zich tenslotte beperken tot raadgevingen. De kinderen moeten langzaam hun eigen verantwoorde-lijkheden leren dragen (Schöpfung. 103).

Ook de liefde tussen man en vrouw is een heel speciale vorm van naastenliefde. Ze nemen aan elkaars totale leven deel op zeer innige wijze. Daardoor verbreden of verruimen ze elkaars menselijkheid. Beiden groeien uit boven hun eigen beperkte bestaanswijze. Maar ook dat is geen natuurmoedzakelijk proces. Dat is telkens opnieuw weer vrije keus. Ook hier weer kan de genegenheid tussen de geslachten een stimulans zijn. Maar die uitbreiding van de wederzijdse menselijkheid blijft vooral een persoonlijke, dus geestelijke aangelegenheid. Ze vindt niet vanzelf plaats. Liefde is existentieel persoonlijk. "In einem solchen geistigen Austausch vollzieht sich bereits die wahre Liebe als Anerkennung des Selbstseins, der Personhaftigkeit des Ehepartners, und durch die Liebe wächst wiederum das gegenseitige Verständnis" (Schöpfung. 105). Zo lukt het Brunner om vanuit zijn mensbeeld zinnige dingen te zeggen over het huwelijk als speciale vorm van geconcretiseerde liefde.

26. In Eine neue Schöpfung werkt Brunner dit gegeven uit op het terrein van het bezit, het huwelijk, en de vrijheid, "Besitz und Armut" (54-96), "Ehe und Jungfräulichkeit" (97-155), "Freiheit und Gehorsam" (156-215). Maar over de zelfzucht spreekt hij praktisch overall waar hij het heeft over de hiërarchie der bestaansnivo's, en de keuze die de mens moet maken (bv. Chrileb. 213, 252, 255, 256, 289;). Ook spreekt hij soms van "Selbstbezogenheit". (CGGC. 83).

27. ErÜb. 108: "Aber die völlige Trennung von dem religiösen Urgrund zieht ein Versiegen des wahrhaft Schöpferischen nach sich, und die Überschreitung der aus dem Zusammenhang mit ihm sich ergebenden Grenzen führt zur Auflösung der menschlichen Persönlichkeit, die nur im Religiösen ihre Einheit findet".

28. CGGC. 86: "Die Einheit des Menschen wächst, indem das naturhafte Streben immer mehr von oben her in die Liebesgesinnung aufgenommen und durch sie verwandelt, auf ihre gemässe Ziele hingeeordnet wird. Nur eine Haltung, die mit dem Personsein zusammenfällt, hat die Kraft zu solcher Verwandlung und Befreiung. Liebe und Erlösung fallen zusammen und vollenden sich zusammen".

29. Chrileb. 297: "Deswegen ist die Liebe die Vollkommenheit. In ihr vollendet sich das Selbstsein und der Selbstbesitz der Person, nicht dadurch, dass sie sich abschliesst und auf sich zurückzieht, sondern dadurch, dass sie sich verschenkt. So ist das Wort Christi: "Wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen" nur ein Ausdruck der unfassbaren Würde und Grösse der Liebe".

30. Chrlieb 301: "Das Christentum sagt nun dem Menschen - ganz in Übereinstimmung mit der grossen geistigen Überlieferung der Menschheit - , dass die echte Freude nicht in den äusseren Bezirken des Vergnügens, sondern in der Mitte seines geistigen Wesens beheimatet sei. Zu dieser seiner Mitte muss also der Mensch vorstossen".

31. Men zou het christendom ook als volgt kunnen kenmerken: "Durch die erlösende Gnade wird dem Menschen die Fähigkeit zur Freude, zum wahren Glück und Heil, nicht nur wiederhergestellt, sondern über seine natürlichen Kräfte hinaus neu geschenkt. Nunmehr ist es seine Aufgabe, diese Gnade in seinem Leben wirksam werden zu lassen, die Wendung zum Wesentlichen immer entschiedener und umfassender zu vollziehen und dadurch die Fähigkeit zur Freude auszuweiten, bis sie die Grenzen seines Seins erreicht hat, und er ganz erfüllt ist", Chrlieb. 304.

32. Schritt, 241: "In dem zwischenmenschlichen Verkehr findet ein eigentliches Verstehen statt, ein inneres Zusammentreffen, statt eines bloss äusserlichen und oberflächlichen Gegenüberstehens. Aber dabei bleibt der Leib der Schleier, der verbirgt, indem er offenbart, und hinter dem man sich, den andern täuschend, verbergen kann; auf der Ebene des Leiblichen ist eigentliches Einswerden, Gemeinschaft nicht möglich. In der mystischen Erfahrung ist diese Wirkung als Schleier aufgehoben. Das Offenstehen wird als solches unmittelbar kund, indem auf das Ankommende und Umfassende ungerufen und ungefragt verwiesen ist als auf ein absolut anderes und fremdes, fremd allerdings in einem anderen Sinn als der Stoff mit seiner immer nur vermeintlichen Vertrautheit, die in Wirklichkeit völlige Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal des Menschen ist. Hier erreicht der Offenstand seinen höchsten Grad; er ist von den Schranken der Leiblichkeit weitgehend befreit".

33. Schritt. 250 : "Die Seinsverhältnisse liegen aber ganz anders, wenn der Mensch von einem persönlichen Gott aus dem Nichts geschaffen ist, und wenn ausserdem, wie das Christentum lehrt, dieser Schöpfergott Liebe ist, der den Menschen liebt und sich von ihm wiederlieben lässt. Von diesem Gott geht das ganze Sein des Menschen aus; nichts in ihm, was nicht von Gott geschaffen wäre, keine ewige Materie oder sonst irgend etwas der Schöpfung Vorausliegendes, das die Gottheit nur geformt hätte. Der Mensch ist in seiner Ganzheit, in seiner Geistigkeit wie in seiner Leiblichkeit, in seiner Geschichtlichkeit wie in seiner Naturhaftigkeit, Geschöpf, entstanden durch den freien Willen Gottes, der vollkommene Selbständigkeit und Unabhängigkeit ist, der sich selbst ohne eine mögliche Spur von Fremdheit ganz besitzt. Ihm steht das Sein des Menschen von seinem Grunde her offen und ist an ihn ganz verwiesen. Darin gründet sein Offenstand".

34. StdZ. 145,85-86: "Ja, wenn in der liebenden gegenseitigen Hingabe Gott selbst, der Schöpfer des menschlichen Seins, sich schenkte, dann gelangte der Mensch auf dem Weg über ihn, der kein Umweg ist, wirklich an die Ursprünge des eigenen Seins, aber nun nicht mehr in angstvoll-selbstsüchtiger Sorge, sondern in seliger Hingabe an den Wiedergeliebten, dann wäre der Mensch er selbst, wie es ein endliches Seiendes, ein Geschöpf, ein leibgebundener Geist überhaupt nur sein kann. In seinem liebenden Einvernehmen mit Gott verfügte er über das, worüber sich nicht verfügen lässt, und das Unmögliche würde ewiges Ereignis, dass er in Gottes Schöpferkraft sich selber mitschüfe".

Schritt. 251-252: "Mit Gott will, bejaht er das eigene Dasein; ja, da die liebende Vereinigung die beiden Willen geistig zusammenbringt, aus ihnen

ein Prinzip des Wollens macht, ohne die beiderseitige Selbstheit und Verschiedenheit aufzuheben oder auch nur zu mindern, so nimmt der Mensch an der Schöpfung seiner selbst teil, schafft er sich selbst mit. Erst dadurch gelangt der Mensch an den letzten Ursprung des eigenen Daseins und bekommt es in die Hand, und zwar vollkommen, da Gott es vollkommen in der Hand hat".

35. Chrileb. 132: "Es ist wie ein Widerspruch: wie lässt sich das ver-einen, erlöst zu werden, weil man der Selbsterlösung unfähig ist, und doch sichselbst zu erlösen?".

36. Chrileb. 133: "Durch Christus als Gott ist die Menschheit erlöst worden und hat sich durch ihn als Menschen zugleich selbst erlöst"

37. Chrileb. 136: "Nur der erlöste Mensch is fähig, den Mitmenschen an zu erkennen und frei zu geben".

"Ist diese Liebe in der Erlösung, im persönlichen Anschluss an Christus von Gott her einmal geschenkt, so ruht sie nicht, bis sie alles in die Bewegung auf den Urgrund aller Liebe hin einbezogen hat. So strömt die neue Ordnung von einem Mittelpunkt her langsam in alle Bereiche des erlösten Menschen ein, als Gnade und freie Hingabe zugleich".

38. Aan deze theologische constructie kan de kritische vraag worden gesteld of de voltooiing van de verlossing alleen in Jezus kan gebeuren. Hier stelt zich het probleem van de verhouding tussen plaatsbekleding en inclusiviteit van de verlossing. Brunner lost dit probleem op door theologisch gebruik te maken van de categorieën van het persoonlijke bestaan uit zijn filosofie van de geest. In de Godmens schuiven plaatsbekleding en inclusiviteit in elkaar, zoals in de persoon het zelfbezit en de medemenselijkheid, zoals in de taal de gemeenschappelijkheid en de individualiteit.

39. CGGC. 138: "Das christliche Leben hat keinen anderen Sinn als den, sich mit Gottes Gnade bereit und immer fähiger zu machen, an diesem Leben teilzunehmen, das vollkommene Liebe ist, es sozusagen einzuüben, bis sich zeigen wird, was es heisst, Kinder Gottes zu sein (1 Joh 3,2) und an seinem Leben teilzunehmen, das ewige und vollkommene Gemeinschaft ist, an dem der Mensch nur durch Gemeinschaft mit Christus teilnehmen kann".

40. Chrileb 150: "Das scheint zunächst eine vollkommene Selbstaufgabe zu bedeuten: nicht um mich geht es, sondern um Gott. Aber dieser Gott ist wesentliche Liebe, die das Beste für den Menschen will, sein Heil (Rö 8,28). Auf das Heil geht aber auch der wahre, der tiefste Wille des Menschen. Es ist durch selbstlose Liebe mit diesem liebenden Willen Gottes verbunden, so ist auch der menschliche Wille von dem Fluch des Scheiterns erlöst; denn Gottes Wille geht unfehlbar in Erfüllung".

41. Chrileb. 157: "Jeder Lebensberuf, der in sich sittlich gut ist, 'alles was wahr, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was irgend mit Tugend, mit Lobenswerthem zu tun hat' (Phil 4,8), all das soll verchristlicht, das heisst aus dem Geiste Christi gelebt und vollbracht und dadurch der Erlösung durch ihn teilhaft werden".

42. 1 Petrus 2,9: "Maar gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijke priesterschap, een heilige natie, Gods eigen volk, bestemd om de roemruchte daden te verkondigen van Hem die U uit de duisternis heeft geroepen tot zijn wonderbaar licht".

43. Chrileb. 164. " In dieser Lage wirkt es sich um so fühlbarer aus, dass dem Gebildeten meist eine katholische Philosophie fehlt (wie das Mittelalter sie besass), die unmittelbar, wenn auch im Anschluss an die Überlieferung, aus der denkenden Verarbeitung der Erfahrungen und Kenntnisse unserer eigenen Zeit entsprungen ist, die ihm darum ein Weltbild böte, in der er sich auch mit seinen Fachkenntnissen und seinem ganzen sonstigen Wissen beheimatet füllen könnte".

44. CGGC. 123-124: "Sie (de mensen na Christus J. L.) werden Christus und durch ihn Gott an erster Stelle durch die erkennen, in denen die Gemeinschaft mit Christus dadurch sichtbar wird, dass ihr Verhalten dem Verhalten Christi in hohem Masse gleichförmig geworden ist. Denn da sie dies nur durch die geistige Kraft vermögen, die ihnen aus dieser Gemeinschaft zuströmt, so erscheint in ihnen, wenn auch unvollkommen, Christus selbst und offenbart so Gott".

45. GuL. 35,358. "Das ganze Sein des Menschen ist von Tatsächlichkeit gekennzeichnet und sozusagen durchsäuert. Alles, was der Mensch tut, hat nur bedingte Notwendigkeit und Verständlichkeit und ruht letztlich auf einem dunkeln, undurchleuchtbaren Grund. Diesem Dunkel begegnet das Selbstverständnis des Menschen auf allen Wegen und in allen Richtungen. Voller Angst fühlt er sich vom Nichts umstellt".

46. GuL. 35,360: "Auf der Seinsebene des Personhaften schliessen sich Empfangen und Selbsttätigkeit nicht aus, sie fordern sich vielmehr gegenseitig".

47. Vgl. Chrileb, 274: "auch der Christ trägt in sich noch so viel Unchristliches, Ungutes, dass es zu einem vollen, ungetrübten Einverständnis mit Gott noch nicht kommen kann und darum auch nicht mit sich selbst, mit dem neuen, gnadenhaften Selbst der Erlösung, das nur will, was Gott will. Zu diesem Selbst sich immer reiner durchzuringen, dazu sind wir durch Gnade berufen".

48. Dat de verlossing kan worden verwoord in termen van zelfverwerkelijking blijkt ook uit het feit dat zowel de "zelfverwerkelijking" als de "verlossing" de voltooiing (Vollendung) als eindterm hebben. De hoogste vorm van zelfbezit waarin zich het persoon-zijn voltooit is die van de liefde. Deze is oorspronkelijk gegeven met het persoon-zijn en daarom ook van meet af aan bepalend voor de zelfverwerkelijking, als ook voor datgene wat aan ons door God en de anderen wordt gedaan in de verlossing

49. Dreif. 133. "Aus dem Gesagten folgt, dass eine Philosophie, die wie die von Descartes und seinen Nachfolgern von einem einsamen Ich ausgeht, nur zu Irrtümern über den Menschen führen kann; denn sie legt ein Selbst ohne Mitsein zugrunde. Folgerichtig wird dieses selbst bei Kant zu einer Idee ohne Inhalt. Das kantische Ich ist das leere, ideale Subjekt der Naturwissenschaft, in der der Einzelne Gelehrte und Forscher nur stellvertretend für den reinen Intellekt ohne Selbst dasteht. Kant hat nie nach dem Sein seiner Leser gefragt, für die er doch schrieb, nach deren Fähigkeit, Sprache zu verstehen und Aussagen als wahr oder falsch zu beurteilen".

50. Het is bijna vanzelfsprekend om Brunner te vergelijken met enkele andere Münchense godsdienstfilosofische auteurs, zoals R. Guardini (1885-1868) en K. Rahner (geb. 1904). Daarbij is de verleiding groot om te benadrukken dat deze beide universiteitsprofessoren in de eerste plaats theo-

logie gedoceerd hebben en pas later filosofie. Brunner is altijd in de eerste plaats filosoof geweest. Hij wilde zelf een filosofie ontwerpen. Guardini en Rahner hebben veel meer dan Brunner de gangbare neo-scholastieke filosofie aangewend. Een uitgebreide vergelijking tussen de drie genoemde auteurs zou een ander dissertatie-onderzoek vergen.

51. StW. 22: "Ferner ist die Endsynthese nicht nach der Art einer Zusammensetzung zu denken und zu vollziehen. Wie sie aber zu erreichen wäre, das könnte uns nur die synthetische Einheit der Person zeigen, wo die verschiedenen Stufen zu einer wirklichen Einheit sich durchdringen. Diese ungenügend erfasste Einheit ist sogar die Voraussetzung auch der Idee einer Synthese und mehr noch ihres Vollzugs. Man müsste also doch wieder von oben beginnen. An der Spitze, im rein Personhaften, sind wir am reinsten und unmittelbarsten in Berührung mit der Wirklichkeit, wie sie an sich ist. Hier ist also der feste Ausgangspunkt, hier auch der Vergleichspunkt für jede Kritik, die die andern Stufen in ihrem Ansichsein freilegen soll".

StW. 446: "Nur von ihm (das Personale, J. L.) aus, nicht vom Idealismus noch Rationalismus aus, lässt sich die Synthese vollziehen und die vielgesuchte Philosophie des Konkreten, soweit eine solche möglich ist, erreichen".

52. CoHu. 403; vgl. Pl. 142: "Ce n'est pas faire de la phénoménologie que de négliger des phénomènes uniquement pour les besoins d'un système préconçu".

53. CoHu. 405: "La philosophie voudrait dans la mesure du possible, synthétiser toutes les vues du réel (phénoménologie, J. L.). Mais chaque synthèse augmentera ou diminuera en richesse, en plénitude, dans la mesure où le philosophe sera capable d'embrasser les aspects du réel dans une nouvelle synthèse. La conclusion s'impose. Toute synthèse philosophique est nécessairement incomplète, finie".

54. StW. 24: "Sie (die Philosophie, J. L.) muss den Leser anleiten, selbst zu sehen und den geistigen Blick den Wirklichkeiten zuzuwenden, um die es geht, und nicht bei den unmittelbaren Bedeutungen der Worte stehen zu bleiben".

55. Geschicht. 156: "Nicht weil der Mensch arbeitet, ist er kein Tier, sondern weil er kein Tier ist, kann er arbeiten".

56. Geschicht. 157: "Ein ähnlicher Widerspruch besteht zwischen dieser Lehre, nach der der Mensch jeweils notwendig das ist und tut, was die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen, und der Aufforderung zur Revolution".

57. Brunner doet van wat C. Struyker Boudier aanwijst als de twee taken van de antropologie (1971, 18) het laatste: "De antropologie moet bij het overdenken van wat de mens is, gebruik maken van wat de praktisch-kritische en existentieel-fenomenologische wijsbegeerte dienomtrent te berde hebben gebracht. Vervolgens zal zij beide filosofieën moeten overwinnen in zoverre deze slechts de eindigheid van de mens reflekteren en geen recht doen weidervaren aan diens oneindigheid,".

58. Deze dimensie kan ook door de theologie worden gebodschapt. Zie Johann Auer, Person, ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979, 34: "Die Leibhaftigkeit des Menschen ist eine metaphysische Be-

stimmung des Menschen, nicht nur ein Datum der äusseren Erfahrung und Wirklichkeit".

59. Vgl. Peter Kampits, Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person, Wien/München 1975, 29: "Hinsichtlich einer ungefähren Orientierung der Frage nach dem Anderen innerhalb der Grundstellung des Denkens Marcells hat sich aber bereits erwiesen, dass die Frage nach dem Sein, die sich als Grundfrage des Denkens Marcells bezeichnen lässt, in einer engen und wesenhaften Zusammengehörigkeit mit der Frage nach dem Anderen steht".

60. J. B. Metz sprak tijdens een interview in De Tijd (23 mei 1980 pg. 30-31) van "solidaire individualiteit".

61. Dat het vigerende mensbeeld van de docent voor zijn onderwijs van belang is blijkt ook uit de opzet van de cursus postakademisch onderwijs aan de hogeschool voor theologie en pastoraat te Heerlen: "Mensbeelden in het voortgezet onderwijs" (1981).

62. Ook voor het persoonlijke beroepsgeluk en de integriteit van de katechete in de kwesties van identiteit (vgl. Haarsma 1975), oecumene en/of Romeinse restauratie is een wetenschappelijke vorming onmisbaar.

63. N. F. Noordam, Het mensbeeld in de opvoeding, Groningen 1978, 39 "Kinderen verwerken hun informatie niet als automaten, maar als wezens die iemand willen zijn. Ze kiezen uit mogelijkheden en verwerpen of aanvaarden de hun voorgehouden mensbeelden. De pedagogiek moet ze leren vele antwoorden te geven op stimuli, ze moet ruimte laten voor experimenteren en het vinden van een eigen antwoord".

64. Dat het in vakken als wiskunde en chemie mogelijk is om tot zeer grote en zelfs absolute exactheid te komen vanwege de volledige abstractie is van invloed ook op het taalgebruik der andere niveaus. Op het maatschappelijk en geestelijk vlak (!) is een dergelijke exactheid nooit haalbaar. Toch wordt in de maatschappij- en godsdienstleer gebruik gemaakt van het taalspel van de wiskunde. In de biologie wordt gesproken over planten en organen met een taalspel dat thuishoort in de typisch menselijke en persoonlijke sfeer. Ieder taalspel wordt in feite gebruikt op alle niveaus, terwijl het oorspronkelijk van één niveau afkomstig is. Inzicht in en ervaring met de taalspelen der verschillende niveaus is onderwijskundig van groot belang.

65. In de opleiding tot godsdienstleraar/katechesedocent wordt de ontwikkeling van de persoonlijkheid van de docent een belangrijke zaak genoemd. De filosofie van de geest bij Brunner kan daarbij wellicht goede diensten bewijzen.

Geraadpleegde literatuur

- Alfrink, B.
1967 Vragen aan de Kerk, Utrecht 1967.
- Auer, J.
1979 Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.
- Avé-Lallemant, E.
1980 Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs (Vortrag Max Scheler Colloquium in Köln 9.2.1978), in: Tijdschrift voor Filosofie 42 (1980), 266-293.
- Bakker, R.
1977 De geschiedenis van het fenomenologisch denken. Utrecht 1977⁵.
- van Bavel, T.
1980 Hermeneutische knelpunten in een theologisch dispuut, in: TvT.20, 340-360.
- Becker, E.
1969 Offenbarung und Glaube nach August Brunner. Saarbrücken 1969.
- Beerling, R.
1973 Klein mens- en tijdsbeeld. Meppel 1973.
- Boerwinkel, F.
1966 Inclusief denken. Een andere tijd vraagt een ander denken. Hilversum 1966.
- Boros, L.
1967 Im Menschen Gott begegnen, Mainz 1967.
- Buber, M.
1953 Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich 1953.
- Buchner, H.
1972 Geist, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe I, München 1972, 536-546.
- van Buren, P.
1965 The secular Meaning of the Gospel. London 1965.

- Carrel, A.
1935 l'Homme, cet inconnu. Paris 1935.
- Congar, Y.
1979 Je crois en l'esprit saint II, 'Il est Seigneur et Il donne la vie'. Paris 1979.
- Cox, H.
1966 The secular city, New York 1965/1966.
- Desanti, J.
1976 Introduction à la phénoménologie. Paris 1976.
- Dupré, W.
1975 Religion in primitive cultures. A study in Ethno-philosophy. The Hague 1975.
- Duijker, H.
1976 De ideologie der zelfontplooiing, in: Pedagogische Studiën 53 (1976), 358-373.
- Erikson, E.
1974 Identiteit, jeugd en crisis. Utrecht 1974³.
- Fahrenbach, H.
1973 Mensch, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II, München 1973, 888-913.
- Fortmann, H.
1972 Heel de mens. Bilthoven 1972.
- Gollwitzer, H.
1967 Von der Stellvertretung Gottes, im Gespräch mit Dorothee Sölle. München 1967.
- Guardini, R.
1958 Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958.
1958 De Heer. Beschouwingen over de persoon en het leven van Jezus Christus. Utrecht 1958⁵.
1963 Glaubenserkenntnis. Freiburg 1963.
- Guggenberger, A.
1963 Person, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 295-306.
- Haarsma, F.
1975 Grondslag en identiteit. De leraar en de identiteit van de school. (voordracht gehouden voor de Gelderse Leergangen te Arnhem) Groningen 1975.

- Heering, H. J.
1976 Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte. Meppel 1976.
- Hegel, G. W. F.
1807 Phänomenologie des Geistes. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 8) Frankfurt 1975.
1832 Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Werke in zwanzig Bänden 16). Frankfurt 1975.
- Heidegger, M.
1961 Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a.M. 1961⁴.
- Hofstee Pzn, H.
1973 Het bijbels personalisme van Prof. Dr. Ph. A. Kohnstamm. Assen 1973.
- Hubbeling, H.
1973 Het mensbeeld in de analytische filosofie, in: R. Kwant (red.), Mensbeelden, Fil. in een pluriforme samenleving, Alphen a.d. Rijn 1973, 143-165.
1976 Denkend geloven. Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst. Amsterdam 1976.
- Hugenholz, P.
1972 Tijd en creativiteit, ontwerp van een structurele antropologie. Utrecht 1972
- Huizinga, J.
1945 Geschonden wereld, Haarlem 1945.
- Kampits, P.
1975 Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person, München 1975.
- Kessler, H.
1972 Erlösung als Befreiung. Düsseldorf 1972.
- Kohnstamm, Ph.
1947 Mens en wereld. Een personalistische inleiding in de wijsbegeerte. Amsterdam 1947.
1957 Godsdienst-Psychologie, in: M. J. Langeveld (red.), Inleiding in de psychologie, Groningen 1957, 299-317.
- Kuitert, H.
1970 Anders gezegd. Theologische opstellen voor de welwillende lezer. Kampen 1970.
1975 Jezus van Nazareth en het heil van de wereld. (samen met E. Schillebeeckx). Baarn 1975.
- Kwant, R.
1960 Wijsbegeerte van de ontmoeting. Utrecht 1960.
1968 De wijsbegeerte van Merleau-Ponty. Utrecht 1968.

- 1973¹ (red.) Mensbeelden. Filosofie in een pluriforme samenleving. Alphen a.d.Rijn 1973.
- 1973² Persoon en structuur. Alphen a.d.Rijn 1973.
- Landmann, M.
1976 Filosofische Antropologie. Utrecht 1976⁴.
- Leenhouders, P.
1970 Menszijn een opgave. Filosofische beschouwingen over het menszijn. Tilburg 1970.
- van der Leeuw, G.
1948 Inleiding tot de fenomenologie van de godsdienst. Haarlem 1948.
- Lehmann, K.
1971 Transcendentie, in Sacramentum Mundi XII, Bussum 1971, 58-70.
- Lochman, J. M.
1979 Verzoening en bevrijding. Een nieuwe bezinning op het heil. Baarn 1979.
- Lotz, J. B.
1963 Personalismus. in LThK² 8 (1963), 292-294.
- De Lubac, H.
1958 Ontmoeting met God. Bilthoven 1958.
- Luijpen, W.
1959 Existentiële fenomenologie. Utrecht 1959.
1969 Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie. Utrecht 1969.
1973 Het mensbeeld van de existentiële fenomenologie, in R. Kwant (red.), Mensbeelden, Alphen a.d. Rijn 1973.
- Maertens, G.
1977 Geloof en moraal, in Ethische vragen voor onze tijd, Antwerpen 1977, 17-36
- Mann, U.
1970 Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt 1970.
- Marcel, G.
1935 Etre et avoir. Paris 1935.
- van Melsen, A.
1955 Natuurfilosofie. Amsterdam 1955.
1975 Wijsgerige antropologie en de ontwikkeling van natuurwetenschap en techniek, in C. Struyker Boudier (red.), De eindige mens?, Bilthoven 1975, 132-150.

- van Melsen, A.
1980
Het neo-thomisme, herleving van een schijndode of schijnherleving van een dode?, in Anna-
len Thijmgenootschap 68 (1980), afl.2, De iden-
titeit van katholieke wetenschapsmensen, Baarn
1980, 93-113.
- Metz, J. B.
1968
1969
1969
1969
1970
1972
Zur Theologie der Welt Mainz 1968.
Erwartung - Verheissung - Erfüllung, Würz-
burg 1969.
Politische Theologie, in Sacramentum Mundi
III, Freiburg 1969, 1232-1240
Politische Theologie in der Diskussion, in
Diskussion zur Politischen Theologie (red. H
Peukert), Mainz 1969, 267-301
Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz
1970
Erlösung und Emanzipation, in de gelijknamige
bundel (red. L. Scheffczyk), Freiburg 1972
120-140
- Molinski, W.
1969
Naasteliefde, in Sacramentum Mundi VIII,
Bussum 1969, 289-293
- Moltmann, J.
1964
1973
1979
Theologie der Hoffnung, München 1964.
Der Gekreuzigte Gott, München 1973.
Mensch, Christliche Anthropologie in den Kon-
flikten der Gegenwart, München 1979.
- Mounier, E.
1946
1951
Qu'est-ce que le personnalisme? Paris 1946
Le Personnalisme, Paris 1951.
- Müller, M.
1973
Person, in Handbuch Philosophischer Grund-
begriffe II, München 1973, 1059-1070.
- Noordam, N.
1978
Het mensbeeld in de opvoeding. Groningen 1978.
- Nota, J. H.
1971
1975
Kerngedachten van Max Scheler, Roermond 1971.
Max Scheler 100 jaar (1874-1928). Radicale
vernieuwing en evenwicht, in A.N.T.W. 67
(1975), 73-84.
- Peperzak, A.
1965
1975¹
1975²
Op weg naar de waarheid van "ik ben", (open-
bare les) Nijmegen 1965
U en ik. Inleiding in de wijsgerige antropolo-
gie II. Bilthoven 1975.
Wegwijzers naar een dialogiek?, in C. Struyker
Boudier (red.), De eindige mens?, Bilthoven
1975, 34-54.

- Peters, J.
1967 Metaphysica. Een systematisch overzicht.
Utrecht 1967.
- de Petter, D.
1964 Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van
het conceptualisme. Hilversum 1964.
- van Peursen, C.A.
1978 Lichaam-ziel-geest. Inleiding tot een wijsgeri-
ge antropologie. Utrecht 1978⁶.
- Picht, G. (red.)
1977 Theologie, was ist das? Stuttgart 1977.
- Plattel, M.G.
1960 Sociale Wijsbegeerte I. Utrecht 1960.
1964 Sociale Wijsbegeerte II. Utrecht 1964.
- Portmann, A
1961 Het beeld van de mens in het licht van de moder-
ne biologie. Zeist 1961.
- van Praag, H.
1972 Sleutel tot de filosofie. Amsterdam 1972.
- Rahner, K.
1963/1971 Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Reli-
gions-philosophie. München 1971.
1973 Experiment Mensch, vom Umgang zwischen Gott
und Mensch, Köln 1973.
- Renckens, H.
1960 Israëls visie op het verleden. Tiel 1960.
- Ricoeur, P.
1968 Politiek en geloof. (gekozen en ingeleid door
Ad. Peperzak) Utrecht 1968
- Rivière, J.
1948 Le dogme de la rédemption dans la théologie
contemporaine. Albi 1948.
- Rümke, H.
1963 Karakter en aanleg in verband met het ongeloof.
Amsterdam 1963⁶.
- Sartre, J.P.
1943 l'Etre et le néant. Essai d'ontologie phénoméno-
logique, Paris 1943.
1964 Les Mots. Paris 1964.
1970 l'Existentialisme est un humanisme. Paris 1970.
- Scheffczyk, L.
1964 Der moderne Mensch vor dem biblischen Men-
schenbild. Freiburg 1964.
1973 (red.) Erlösung und Emanzipation. Freiburg 1973

- Scheler, M.
1923 Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. 1: Moralia. Leipzig 1923.
- 1954¹ Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Gesammelte Werke Bd. II, Bern 1954.
- 1954² Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke Bd. V, Bern 1954.
- Schillebeeckx, E.
1974 Jezus, het verhaal van een levende. Bloemendaal 1974.
- 1975 Jezus van Nazareth en het heil van de wereld. (tesamen met H. Kuitert) Baarn 1975.
- 1977¹ Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding. Bloemendaal 1977.
- 1977² Godsdienst van en voor mensen, in: TvT. 17 (1977), 353-371.
- 1977³ Waarden en normen binnen de wetenschappen en de schoolvakken, in: Th. van Eupen (red.), Waarden en normen in het onderwijs, Baarn 1977, 9-25.
- 1978¹ Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken, Bloemendaal 1978.
- 1978² Op weg naar een christologie, in: TvT. 18 (1978), 131-157.
- Schoof, T.
1980 De zaak Schillebeeckx. Bloemendaal 1980.
- Schweitzer, A.
1935 Les grands penseurs de l'Inde. Paris 1935.
- Semmelroth, O.
1957 Gott und Mensch in Begegnung, Frankfurt a. M. 1957.
- Simons, E.
1974 Transzendenz, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe III, München 1974, 1540-1556.
- Sölle, D.
1965 Stellvertretung, ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes', Stuttgart 1965.
- 1967 Die Wahrheit ist konkret. Olten 1967.
- 1968 Atheistisch an Gott glauben. Olten 1968.
- 1968 Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart 1968.
- 1971 Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart 1971.
- 1971¹ Das Evangelium als Inspiration. Düsseldorf 1971.
- 1971² Das Recht ein Anderer zu werden. Darmstadt 1971.
- 1973 Leiden, Stuttgart 1973.
- 1975 (red.) Christen für den Sozialismus I. Berlin 1975.
- 1975² Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart 1975.

- Sölle, D.
1978 Sympathie. Theologisch-politische Traktate. Stuttgart 1978.
1980 Wählt das Leben, Stuttgart 1980.
- Sperna Weiland, J.
1971 Voortgezette oriëntatie. Baarn 1971.
- Struyker Boudier, C.
1971 Moderne antropologie. Een konfrontatie van prakties-kritiese en fenomenologies-existentiële antropologie. Nijmegen 1971.
1972 Vervreemding en bevrijding. Bijdragen tot een moderne antropologie. Bilthoven 1972.
1975 (red.) De eindige mens? Bilthoven 1975.
1979 Zelfverwerkelijking. Vraagtekens bij enkele moderne idolen. Baarn 1979.
- Terruwe, A.
1973 Geloven zonder angst en vrees. Roermond 1973.
1974 Geef mij je hand. Over bevestiging, sleutel van menselijk geluk. Lochem 1974⁶.
- Thielicke, H.
1978 Mensch sein - Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie. Stuttgart 1978².
- Thonnard, F. J.
1947 Geschiedenis van de wijsbegeerte. Doornik 1947.
- Tillich, P.
1962 Auf der Grenze. Tübingen 1962.
- Trillhaas, W.
1972 Religionsphilosophie. Berlin 1972.
- Trutwin, W.
1974 Menschenbilder. Düsseldorf 1974.
- van de Ven, J. A.
1973 Katechetische leerplanontwikkeling. Den Bosch 1973.
1977 Naar een nieuwe moraal-pedagogiek, waarden en normen in de verhouding leraar-leerling, in: Th. van Eupen (red.), Waarden en normen in het onderwijs, Baarn 1977, 27-46.
1978 Beleidsvoorstellen t.b.v. katechese in het voortgezet onderwijs, in: Verbum 45 (1978), 365-381.
- Vossenkuhl, W.
1973 Person, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II, München 1973, 1059-1070.
- Welte, B.
1965 Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965.
1978 Religionsphilosophie. Freiburg 1978.

Wildiers, N. M.
1977

Wereldbeeld en teologie. Van de middeleeuwen
tot nu. Antwerpen 1977.

Willems, B. A.
1967

Verlossing in kerk en wereld. Roermond 1967.

Xhaufflaire, M.
1972

La 'Théologie Politique', Paris 1972.

Wolters, B.
1978

Beleidsvoorstellen t.b.v. catechese in het
Voortgezet Onderwijs, in: Verbum 45 (1978),
365-381.

Bibliografie van Brunner

1931

Zu W. Diltheys Philosophie, in: Scholastik 6, 568-572

1932

Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise, in: Scholastik 7, 187-207.

1933

Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. Freiburg 1933, 1943³, 1956⁴, 1963⁶, 1978⁷.

Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, in: Scholastik 8, 41-63.

1934

Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen, in: Scholastik 9, 229-255.

1935

Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Scholastik 10, 193-228.

Erläuterungen zu: Die Summe wider die Heiden (Thomas van Aquino), V Bände, Leipzig 1935-1937.

1937

Die Entwertung des Seins in der Existenzialphilosophie, in: Scholastik 12, 233-238.

Descartes und sein Erbe, in: Stimmen der Zeit (StdZ) 132, 273-283.

1938

Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosophie, in: Scholastik 13, 173-205.

Das Wesen der Wissenschaft, in: Scholastik 13, 490-520.

Mythus und Dogma, in: Stdz. 133, 1-9.

Dasein und Gegenwart, in: StdZ. 134, 211-218.

1939

Maurice Blondels Philosophie des Menschen, in: StdZ. 136, 273-283.

Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis, in: StdZ. 137, 210-217.

1940

Religionsgeschichte und Absolutheit des Christentums, in: StdZ. 138, 37-42.

1943

La Connaissance Humaine, Paris 1943.

1945

Erkenntnistheorie, Colmar 1945 en Köln 1948.

1946

Hat das Christentum versagt?, in: StdZ. 139, 161-171.

Über den Sinn der Ehe, in: StdZ. 139, 436-452.

1947

La Personne Incarnée. Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste. Paris 1947.

Der Weg in die Gottesferne. Zum Werden des modernen Unglaubens, in: StdZ. 140, 1-15.

Zur Freiheit verurteilt. Jean Paul Sartres Existenzialphilosophie, in: StdZ. 140, 178-190.

Macht die Arbeit menschenwürdig!, in: StdZ.140, 321-336.

Märtyrer, in:StdZ.140, 401-408.

Die Heiligen, in:StdZ.141, 81-90.

Erlösendes Leiden, in: StdZ.141, 401-410.

Geist und Leben, in: Geist und Leben (GuL) 20, 3-11.

Vom Wesen und von der Würde der Liebe, in: GuL.20, 122-132

1948

Wunder, in: StdZ.142, 161-173.

Dogmenglaube und Freiheit, in StdZ.142, 401-414.

Das Weltgefühl des Menschen von heute, in: StdZ.143, 321-329.

Philosophie oder Religion? Gedanken zu neuesten Werken von K.Jaspers, in: StdZ.143, 453-459.

1949

Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie, in: StdZ.144, 91-102.

Der Mensch der Flucht, in: StdZ.144, 241-250.

Staatswohl und Parteien, in:StdZ.144, 401-408.

Ewige Vollendung, in: StdZ.145, 81-87.

Heiliges Jahr, in: StdZ.145, 241-244.

Das zertrümmerte Menschenbild, in: StdZ.145, 321-329.

1950

Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. München 1950.

Das Allgemeine bei Hegel, in: Scholastik 25, 1-20.

Aus der Finsternis zum Licht. Über das Bekenntnis der Sünden, in: GuL.23, 85-94.

Der Leib in heidnischer und christlicher Ascese, in: GuL.23, 336-345.

Besitz, in: StdZ.146, 90-99.

Heimkehr in die Welt, in: StdZ.146, 241-250.

Hoffnung, in: StdZ.146, 401-411.

Ist das Christentum eine Religion?, in: StdZ.147, 8-19.

Vom Gottesglauben primitiver Völker, in: StdZ.147, 94-104.

Die unvollendbare Welt, in: StdZ.147, 321-332.

1951

Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-Theologische Darlegung. München 1951.

Gott schauen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 73, 214-222.

Verdienst und Gnade, in: GuL.24, 169-176.

Gnade als Freiheit und Liebe, in: GuL.24, 429-439.

Die Rückkehr der Gespenster, in: StdZ.148, 91-102.

Der eifersüchtige Gott, in: StdZ.148, 401-410.

Wir, die Vergänglichsten, in: StdZ.149, 81-88.

Wert und Grenze der Naturwissenschaft, in: StdZ.149, 259-266.

1952

Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens. Paderborn 1952.

Reue und Vergebung, in: GuL.25, 98-106.

Christentum als Jüngerschaft, in: GuL.25, 259-270.
Entlarvte Entlarvung, in: StdZ.150, 95-103.
Heimatlosigkeit, in: StdZ.150, 252-260.
Fachwissen oder Autorität?, in:StdZ.151, 10-20.
Die Toten sind verstummt, in: StdZ.151, 81-89.
Gottesreich ohne Gott, in: StdZ.151, 250-261.
Selbstentfremdung, in: StdZ.151, 401-411.

1953

Das Geheimnis der christlichen Freude, in: GuL.26, 414-422.
Wandlungen in der Religionsgeschichte, in: StdZ.152, 205-210.
Kulturplanung?, in: StdZ.152, 331-341.
Theologie oder Tiefenpsychologie?, in: StdZ.152, 401-415.
Christentum heute, in: StdZ.153, 35-46.
Erlösung, in: StdZ.153, 321-333.

1954

Die gefährliche Macht, in: StdZ.154, 28-35.
Die Morgenröte der Kultur, in: StdZ. 154, 130-140.
Die Rückkehr ins Sein, in: StdZ.154, 401-414.

1955

Im dreifaltigen Licht, in: StdZ.156, 161-167.
Die Gefahren des technischen Denkens, in: StdZ.157, 335-346.

1956

Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage.
Freiburg 1956.
Zeugen seiner Auferstehung, in: GuL.29, 87-94.
Grenzüberschreitungen der Macht, in: StdZ.158, 161-173.
Zu den Frühschriften vom Karl Marx, in: StdZ.158, 347-360.
Indische und christliche Gottesliebe, in: StdZ.159, 11-22.
Geschenkte Selbsterlösung, in: StdZ.159, 348-357.
Grundlagen politischer Bildung, in: StdZ.159, 417-428.

1957

Idee und Entwicklung bei Hegel en Newman, in: Scholastik 32,1 -26.
Geist im technischen Zeitalter, in: StdZ.161, 161-172. „
Die Erkenntnis des Willens Gottes nach den geistlichen Übungen des hl. Ignatius
von Loyola, in: GuL.30, 199-212.

1958

Glaube und Geschichte, in: StdZ.163, 100-115.
Glaube und Gemeinschaft, in: StdZ.163, 439-451.

1959

Vater und Sohn. Zum Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit, in: GuL.32, 26-33.
Die Frage der Laienaszese, in: GuL 32, 190-204.
Entleerter Glaube, in: StdZ.164, 181-193.
Pierre Teilhard de Chardin, in: StdZ.165, 210-222.

1960

Der Heilige Geist, in: GuL.33, 96-108.
Kunst und Erziehung, in: StdZ.166, 346-355.

1961

Geschichtlichkeit, Bern/München 1961.

'Was er euch sagen wird, das tut' (Joh. 2,5), in: GuL. 34, 81-84.

Philosophie und Philosophisches zur Exegese, in: StdZ. 169, 81-92.

Existenz und Heilsgeschichte, in: StdZ. 169, 351-363.

1962

Vom christlichen Leben. Gesammelte Aufsätze.

Würzburg 1962.

Selbstverwirklichung als Gottähnlichkeit, in: GuL. 35, 355-362.

Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann, in: StdZ. 171, 161-175.

Der Gott der Geschichte, in: StdZ. 171, 241-253.

Reue als geschichtliche Macht, in: StdZ. 171, 422-431.

1963

Von der Entfaltung der christlichen Erkenntnis, in: StdZ. 172, 168-181.

Der Zorn Gottes, in: StdZ. 173, 372-380.

1964

Religiöser Gehorsam heute, in: GuL. 37, 177-184.

Alttestamentliche Geschichtsschreibung, in: StdZ. 174, 102-114.

Überlieferung in: StdZ. 174, 213-222.

Bekenntnis und Wahrheit, in: StdZ. 174, 344-355.

1965

Kreuzopfer und Messopfer, in: GuL. 38, 39-49.

'Einer nur ist der Gute' (Mt. 19,17), in: GuL. 38, 411-416.

Der Zerfall der Wahrheit, in: StdZ. 175, 263-275.

Die entsakralisierte Arbeit, in: StdZ. 176, 105-117.

Der Fortschrittsglaube, in: StdZ. 176, 241-253.

Der zersetzende Intellekt, in: StdZ. 176, 570-578.

1966

Offenbarung durch Geschichte, in: StdZ. 177, 161-173.

1967

Selbstverleugnung als Weg zur Selbstverwirklichung, in: GuL. 40, 12-22.

Gesetz und Gnade, in: StdZ. 178, 185-198.

Die Heiligen und die Geschichtlichkeit des Christentums, in: StdZ. 179, 16-27.

1972

Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg 1972.

Meditieren in der Welt der Technik, in: GuL. 45, 403-413.

1976

Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis. Einsiedeln 1976.

Die Krise des Gottesglaubens, in: StdZ. 194, 750-756.

Erkenntnis und Überlieferung, München 1976.

1977

Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus. Regensburg 1977.

Technik und Religion, in: StdZ. 195, 677-682.

1978

Kant und die Wirklichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode. München 1978.

Samenvatting

Deze dissertatie bestudeert het mensbeeld en de verlossing in het werk van August Brunner S.J. Eerst wordt een schets gegeven van zijn filosofie en mensbeeld; vervolgens wordt aangetoond en beoordeeld hoe Brunners verlossingsleer daarbij aansluit. Tenslotte worden de waarde en de bruikbaarheid van het totale Brunnerse mensbeeld ter sprake gebracht.

Brunner is een in de neo-thomistische traditie onderricht personalistisch filosoof die vanuit een kritisch-realistische fenomenologische houding de menselijke existentie beschrijft. In vele opzichten toont hij zich een volgeling van Scheler.

DEEL I

Het eerste dat bij Brunners filosofie opvalt is zijn sterke benadrukking van de gelaagdheid (Stufenbau) van de werkelijkheid, ook van de menselijke werkelijkheid. Brunner wijst in de mens ontologische bestaansnivo's aan: de stof, het leven, de psyche en de geest als persoonskern. In de menselijke persoon zijn deze bestaansnivo's tot eenheid gebracht. Door zijn geest is de mens een spirituele en substantiële identiteit. Deze menselijke identiteit schept voor zichzelf een ordening in de haar omringende werkelijkheid, maar zij schept niet de werkelijkheid zelf. Deze is onafhankelijk van de mens. De geest is in de werkelijkheid het hoogste nivo.

In Brunners kenleer heeft de hiërarchie van de werkelijkheid een grote invloed. De mens bezit meerdere kenvormen. De persoon bepaalt zijn positie in de werkelijkheid met behulp van zijn persoonskennis, zijn psychische, vitale en stoffelijke kennis. De geestelijke kennis van de mens is gebonden aan het lichaam en ondergaat daarvan de invloed. De menselijke taal is uitgangspunt voor het onderzoek van de menselijke kennis. In de taal komen bijna alle kenmerken van het geestesleven aan de orde: het persoon-zijn van de taalgebruikers, de historiciteit van mens en cultuur, de gemeenschappelijkheid van de traditie, het zintuiglijke aspect van iedere geestelijke betekenis. Al deze kenmerken vinden we terug in de taal. Het kenproces vindt plaats langs de lijnen van de zintuiglijk gestructureerde schema's. De begripsmatige kennis is wel veel rijker dan die schema's, maar ze put de werkelijkheid niet uit.

Onze persoonskennis bezit een structuur. Ze wordt bepaald door de doelstellingen en handelingen van de persoon. Ze is verder een synthese van vele afzonderlijke ervaringen met die persoon. In de openheid van de wederzijdse liefde is de persoonskennis het grootst. Ook de persoonskennis is gebonden aan de uiterlijkheid, aan het zintuiglijke. Ze is metafysisch en tijdelijk de eerste kennis van de mens. De andere ken-nivo's zijn van de persoonskennis afgeleid. De kennis der overige bestaansnivo's, van de psyche, van het vitale leven en van de stof, kan afzonderlijk nooit tot persoonskennis leiden. De persoonskennis is juist de voorwaarde tot, en het uitgangspunt van de andere nivo's. Kennis van cultuurdingen is zeer belangrijk. Ze spelen in ons dagelijks leven een grote rol. Cultuur ontstaat waar de mens de stof, die dezelfde blijft, transformeert tot een ander ding. Cultuurdingen bezitten eigenschappen waar de mens rekening mee houdt: dualiteit tussen materie en vorm, ze liggen in het verlengde van menselijke handelingen en bedoelingen, de geschiedenis speelt er een belangrijke rol bij, en de bewerkbaarheid van de stof door de mens is zeer beperkt.

Ook de godskennis is wezenlijk onderdeel van de menselijke kennis. De menselijke geest probeert antwoorden te geven op de vragen van het bestaan. Daarbij neemt de vraag naar God een voorname plaats in. Het Absolute of God moet iets anders zijn dan wat wij in de mensen en de wereld reeds ervaren; het moet transcendent zijn. Onze godskennis moet verschillen van onze kennis der overige zijden. Ze is analoge kennis. Ze blijft een benadering van het Absolute. Ze trekt lijnen vanuit onze eigen situatie naar het onbereikbare.

Metafysica en religieuze kennis zijn soorten van godskennis.

De eerste is wetenschap. Religieuze kennis, als onderdeel van de religieuze ervaring, houdt verband met de hele mens, is deel van zijn heilsgerichtheid. Maar het natuurlijke godsbeeld is zeer gebrekkig. Het is gevormd met behulp van een mens- en wereldbeeld. Hoe hoger het mensbeeld, des te beter het godsbeeld. Brunners theorie van de geloofskennis steunt op zijn fenomenologie van de persoonskennis. De hoogste vorm van godskennis is de religieuze persoonskennis. Evenals de gewone persoonskennis kan deze slechts ontstaan door persoonlijke openheid en openbaring, in dit geval van de persoonlijke God. De openbaring van de Godsliefde heeft plaatsgevonden in Jezus van Nazareth. In hem vinden we het heil.

Door zijn fenomenologie van de menselijke kennis heeft Brunner de basis gelegd van zijn mensbeeld. De geestelijke persoonskern van de mens, die tegelijk zelfbezit en openheid betekent, probeert met behulp van zijn lichamelijke gebondenheid en mogelijkheden, zijn plaats in de hem omringende werkelijkheid te bepalen.

In de Brunnerse kenleer neemt de geest de voornaamste plaats in.

De menselijke geest als persoonskern domineert het hele mensbeeld (mensontwerp) van Brunner. Zijn filosofische antropologie is een filosofie van de geest. Het centrum van het Brunnerse mensontwerp is de geest als hoogste menselijke bestaansnivo. Het mensbeeld van Brunner kan van dat centrum uit met enkele hoofdlijnen worden getrokken. De eerste hoofdlijn is behandeld in het eerste deel: de menselijke kennis. De tweede hoofdlijn is het zelfbezit van de persoon. De mens is het enige echte ding-op-zich. Door de menselijke geest worden de verschillende bestaansnivo's samengevoegd tot een duurzame identiteit. Vooral door het zelfbezit verschilt de mens van de overige zijnden. De mens is zichzelf, gegrond in zichzelf. Hij is zelfstandig. Toch is het menselijk zelfbezit een proces van op- en neergang. Het geestelijke nivo van de persoon kan gehinderd en overwoekerd worden door de andere bestaansnivo's, die ook typisch menselijk zijn. Alle echte causaliteit is gegrondvest in de menselijke persoon, in zijn zelfbezit.

De derde hoofdlijn van het Brunnerse mensbeeld is de medemenselijkheid. Zelfbezit is zonder medemenselijkheid niet mogelijk. Maar echte medemenselijkheid en openheid zonder zelfbezit evenmin. De persoon is in geestelijke openheid gericht op de ander. Dat vormt gemeenschap. In de gemeenschap hebben de taal en de geschiedenis persoonsvormende waarde. Ook de lagere menselijke bestaansnivo's hebben hun betekenis voor de gemeenschap. De hoogste vorm van gemeenschap is de liefde.

De vierde hoofdlijn is de zelfverwerkelijking. Deze is slechts mogelijk bij de mens. Ook de zelfverwerkelijking vindt haar hoogste vorm in de naastenliefde. In de openheid naar de ander kan de menselijke persoon zichzelf verwerkelijken. Maar die zelfverwerkelijking op het nivo van de geest moet de mens in vrijheid kiezen. Als de mens zijn keuzes legt op een lager nivo vervreemdt hij van zichzelf.

De zelfverwerkelijking is een proces. Ze kan niet ineens en direkt verwezenlijkt worden. Wel is het menselijk bestaan er steeds op gericht. In de zelfverwerkelijking zijn het verleden en de toekomst in het heden aanwezig. Zijn en worden staan bij de mens niet tegenover elkaar. Door te worden is de mens. Hij is gave en opgave. De zelfverwerkelijking is de realisatie van de vrijheid. Die vrijheid is natuurlijk niet absoluut.

Alle mensen hebben het streven naar zelfverwerkelijking gemeen. De zelfverwerkelijking is gemeenschappelijk. Dat wil zeggen dat de mens voor zijn zelfverwerkelijking op de ander is aangewezen. Hij zoekt erkenning. De persoon is zichzelf immers niet genoeg. Het ligt aan het nivo dat hij kiest of hij tot de echte zelfverwerkelijking komt. Bevestiging door de ander op benedenpersoonlijk nivo stelt tenslotte toch teleur. De grootst mogelijke erkenning

en bevestiging van het zelfzijn der mensen gebeurt in de naasten-liefde. Die kan alleen worden opgebracht door degene die zichzelf bezit.

Het grootste obstakel tegen de zelfverwerkelijking is de zelfzucht. Deze heeft het IK vervalst. Niet meer het geestelijke IK, maar het psychische IK staat dan centraal. Dus een lager nivo. Zelfverwerkelijking echter is het streven van de menselijke geest naar het volledige zelfbezit en naar de volledige geestelijke gemeenschap met de andere personen. Volgens Brunner is dat de zin van de geschiedenis.

De vijfde hoofdlijn in het mensbeeld van Brunner is de menselijke zelftranscendentie. In het overstijgen van zichzelf is het zelf bij zichzelf. Ook de transcendentie is gave en opgave tegelijk. Ze steunt op de openheid van de menselijke geest voor de hem omringende werkelijkheid. Bij het transcenderen van zichzelf en de omringende werkelijkheid heeft de menselijke geest het lichaam nodig. Het hogere heeft het lagere nodig. We zien aan de andere mens of hij serieus werk maakt van de opdracht tot transcendentie. Hoe meer de persoon zichzelf overstijgt, zichzelf transcendeert naar de ander toe, de ander liefheeft, des te meer is hij zichzelf, is hij zelfstandig, is hij zelfbezit.

De menselijke transcendentie is ook de bron van de godsdienstigheid. De werkelijkheid om hem heen is voor de mens slechts een voorlaatste gegeven. De categorieën van het persoonlijke bestaan, zoals zelfbezit en openheid, worden in de transcendentie overstege. De transcendentie grondhouding van de mens vormt de basis van de religiositeit. Maar natuurlijk is de menselijke transcendentie ook beperkt. Zo ook de zelftranscendentie naar het Absolute. Het is de mens niet mogelijk zich over te geven aan het absolute vanuit zijn eigen transcendentie. Die overgave zowel aan de mensen als aan God blijft altijd zeer beperkt.

DEEL III

Brunner ziet het menselijke heilsverlangen, en dus de menselijke verlossing als een wezenlijk element van het menszijn. Voor zijn zelfverwerkelijking, de zin van de geschiedenis, is de menselijke persoon aangewezen op de andere mensen en, in laatste instantie, op het Absolute. De mens ervaart en erkent zijn eigen beperktheid en afhankelijkheid. Tegelijk verlangt hij naar het volledige zelfbezit en de volledige medemenselijkheid. Maar daarvoor bezit de menselijke geest niet voldoende kracht. Uit zichzelf kan de mens het heil niet bereiken. Hij zoekt het heil in iets dat het wereldlijke overstijgt. Dat brengt hem tot religie. In de religie richt zich het hele mensenleven op God. Van God verwacht de mens het heil, de verlossing. Die verlossing moet in overeenstemming zijn met de categorieën van het menselijke bestaan.

Anders zou ze juist tot zelfvervreemding leiden.

In de filosofie van de geest bij Brunner neemt de menselijke schep-selijkheid op dit punt een belangrijke plaats in. Alleen de schepper is in staat tot de oorsprong van de mens, tot zijn diepste persoons-kern, zijn geest, door te dringen en die te verlossen. Het menselij-ke Zelf is dan zijn gebrekkigheid kwijt. Welnu, dat is gebeurd door Jezus van Nazareth. Door de openbaring van Jezus Christus is godsdienstige geloofskennis van de persoon van God mogelijk ge-worden. De mogelijkheid van openbaring ligt in de mensen en in God als persoon opgesloten. Bij Brunner neemt de menselijke geest in het verlossingsproces de belangrijkste plaats in. In zijn verlossingstheorie krijgt zowel het transcendente als het imma-nente aspekt van mens en verlossing een constitutieve plaats.

Uit het werk van Brunner blijkt een zeer hoge opvatting van de ge-schiedenis en van de plaats van de menselijke geest daarin. Juist het geestelijk aspekt der dingen en gebeurtenissen is het blijven-de en waardevolle in de geschiedenis. De mens is in staat het geestelijke-op-zich in de werkelijkheid om zich heen en ook in de geschiedenis te onderkennen en te erkennen. Met zijn geest vat hij onmiddellijk de geest van de ander. Zo kan een historische ge-beurtenis enerzijds zeer langdurig werkzaam blijven, anderzijds kan ze ook steeds opnieuw geschiedenis maken door telkens nieuwe gebeurtenissen te creëren vanuit dezelfde geestelijke betekenis.

Hoe geestelijker en origineler de oorspronkelijke gebeurtenis, des te 'geschichtsmächtiger' is ze. Dat geldt vooral voor de verlossing in Jezus Christus. Brunners opvatting van de verlossing noem ik inclusief, omdat voor de realisatie van de verlossing, dus van het heil, de menselijke aktieve medewerking een constitutief element is. De oorspronkelijke geestelijke betekenis moet steeds een nieu-we vormgeving blijven krijgen in de voortschrijdende geschiede-nis; 'geschichtliche Wiederholung' noemt Brunner dat.

Geestelijke betekenissen, ook die van de verlossing, kunnen slechts door personen worden doorgegeven. Bij Brunner neemt daarom de verhouding meester-leerling voor het verlossingsge-beuren een vanzelfsprekende plaats in.

Brunner ziet de liefde als hoogste vorm van menselijk bestaan het beste gerealiseerd in de christelijke verlossing. Daar stelt de liefde van God zich open voor de transcendentie van de mens. De liefde van de mens wordt gevuld, beantwoord door de volmaakte liefde van het Absolute. Zij die de liefde van God hebben ervaren zijn in staat tot echte naastenliefde, tot wederzijdse menselijke bevestiging. Door de verlossing heeft God ons mede-subjekt ge-maakt van zijn liefde, tot mede-verlosser. Het verlost-zijn wordt in de mystiek, als zeer speciale religieuze ervaring, op een zeer bepaalde wijze beleefd.

Brunner noemt de verlossing "geschenkte Selbsterlösung". Daar-mee vat hij de twee aspekten van het verlossingsgebeuren, nl. de verlossing als geschenk van Gods liefde en tevens de verlossing

als resultaat van menselijke zelfbepaling samen. De mens verwerkelijkt mede zichzelf. Dat is in overeenstemming met Brunners filosofie. Zoals in de menselijke liefde het zelfbezit van beide partners toeneemt, zo neemt in de verlossing het zelfbezit op volmaakte wijze toe tot volledig zelfbezit. Het "neue Selbst der Erlösung" manifesteert zich dan weer in de naastenliefde.

In Brunners verlossingsleer zijn het vertrekpunt en de hoofdlijnen van zijn mensbeeld duidelijk aanwezig. De geest staat centraal in de uitgangspunten van Brunner als ook in zijn fenomenologie van het menselijk-goddelijk verlossingsgebeuren. Maar ook de andere bestaansnivo's van de mens als 'personne incarnée' delen in het heil. Ook de hoofdlijnen van het behandelde mensbeeld zijn in Brunners verlossingstheorie aanwezig. De godsdienstige persoonskennis ligt in het verlengde van de gewone persoonskennis. De menselijke geest stelt zich open en geeft zich over aan de openbaring van de ander, in de verlossing aan de openbaring van God. Zelfbezit en medemenselijkheid komen in Christus tot volmaaktheid. De zelfverwerkelijking wordt bereikt; het proces van verlossing bereikt zijn eindterm. Het menselijke schepsel overstijgt zichzelf door de ontmoeting met het Absolute. Met de personale categorieën van zijn filosofie van de geest geeft Brunner aldus antwoord op de vragen over de mens en over de bestemming van de mens. Daarbij vormen kenleer, mensbeeld en verlossing een geheel.

Ook in de werken van Brunner speelt de intrinsieke moeilijkheid van iedere christelijke godsdienstfilosofie een grote rol. De verhouding tussen de filosofische en theologische aspecten van de verlossingsleer wordt door Brunner niet zuiver gesteld. De gegevens van de christelijke geloofstraditie, zoals schepping en unieke godsopenbaring in Jezus Christus, spelen een grote rol in zijn verlossingsleer. Ze zijn zeer bepalend voor zijn filosofische gedachten-gang. Maar de geoorlooftheid en de implicaties van de theologische begrenzing van zijn filosofie worden door Brunner niet aan de orde gesteld.

Wat is de bruikbaarheid van deze Brunnerse synthese? Ze roept op om tot een nieuwe synthese te komen, vooral door een confrontatie met de praktisch-kritische antropologie. Maar op zich is Brunners mensbeeld bovendien een positieve bijdrage van christelijke zijde aan de filosofische dialoog, vooral door de benadrukking van de transcendentie in het menselijk bestaan. Zijn filosofie radicaliseert het menselijke heilsverlangen, zonder het te spiritualiseren en te individualiseren. Het primaat van de geest garandeert de verlossing van de hele mens als unio substantialis. Geest en lichaam zijn subjeet en objekt van heil en zelfverwerkelijking. Ook de medemenselijkheid is metafysisch gefundeerd, en daarmee constitutief element van de inclusieve verlossing.

Voor de katechese is het mensbeeld van Brunner van betekenis vanwege het hermeneutisch verband. De filosofie van Brunner is

deel van en belangrijk voor het theoretische fundament van de katechese. Ze kan functioneren als een lichtbaken in het katechetische bedrijf, samen met de theologie en de didaktiek van de docent.

Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht das Bild des Menschen und die Idee der Erlösung im Werk von August Brunner. Zuerst wird eine Skizze gemacht seiner Philosophie und seines Menschenbildes; zweitens wird gezeigt und beurteilt wie die Erlösungslehre Brunners dabei anschliesst. Zuletzt wird die Werthhaftigkeit und Brauchbarkeit des totalen Brunnerschen Menschenbildes besprochen. Brunner ist ein in der neo-thomistischen Tradition unterrichteter personalistischer Philosoph, der die menschliche Existenz von einer kritisch-realistischen Phänomenologie aus beschreibt. In vielen Hinsichten erweist er sich als ein Schüler Schelers.

TEIL I

Das erste, das an Brunners Philosophie auffällt, ist die starke Betonung des Stufenbaus der Wirklichkeit, auch der menschlichen Wirklichkeit. Brunner indiziert in der menschlichen Existenz ontologische Stufen: die Materie, das Leben, die Psyche und den Geist als Personmitte. In der menschlichen Person sind die Seinstufen zur Einheit gebracht worden. Durch seinen Geist ist der Mensch eine spirituelle und substantielle Selbstgleichheit (Identität). Diese menschliche Identität schafft sich eine Ordnung in der sie umgebenden Wirklichkeit, aber sie schafft nicht die Wirklichkeit an sich. Diese ist vom Menschen unabhängig. Der Geist ist in der Wirklichkeit die höchste Stufe.

In der Erkenntnistheorie Brunners kommt dem Stufenbau der Wirklichkeit grosse Bedeutung zu. Der Mensch hat mehrere Erkenntnisweisen. Die Person bestimmt ihre Position in der Wirklichkeit mit Hilfe ihrer Personerkenntnis, ihrer psychischen, vitalen und materiellen Erkenntnis. Die geistige Erkenntnis des Menschen ist gebunden an den Leib und ist dessen Einfluss ausgesetzt. Die menschliche Sprache ist Ausgangspunkt für die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis. In der Sprache sind fast alle Elemente des Geisteslebens anwesend: das Personsein der Sprechenden, die Geschichtlichkeit des Menschen und der Kultur, die Gemeinsamkeit der Tradition, der sinnliche Aspekt jeder geistigen Bedeutung. Alle diese Eigenschaften spielen mit in der Sprache. Der Erkenntnisprozess entwickelt sich gemäss den Linien

der sinnlich strukturierten Schemata. Die begriffsmässige Erkenntnis ist zwar viel reicher als die Schemata, aber sie erschöpft die Wirklichkeit nicht.

Unsere Personerkenntnis hat eine Struktur. Sie wird bestimmt von den Zielsetzungen und Handlungen der Person. Sie ist weiter eine Zusammenschau vieler Einzelerfahrungen mit dieser Person. Im Offenstand der gemeinsamen Liebe ist die Personerkenntnis am grössten. Auch die Personerkenntnis ist gebunden an die Ausserlichkeit, ans Sinnliche. Metaphysisch und zeitlich ist sie die erste Erkenntnis des Menschen. Die anderen Erkenntnisarten rühren von der Personerkenntnis her. Die Erkenntnis der übrigen Seinsstufen, der Psyche, des vitalen Lebens, und der Materie, kann an sich niemals zu Personerkenntnis führen. Die Personerkenntnis ist eben die Voraussetzung und der Ausgangspunkt der anderen Erkenntnisarten.

Erkenntnis der Kulturdinge ist sehr wichtig. Diese spielen eine grosse Rolle in unserem täglichen Leben. Kultur entsteht, wo der Mensch den Stoff, der derselbe bleibt, transformiert in ein anderes Ding. Kulturdinge besitzen Eigenschaften, womit der Mensch rechnet: Dualität zwischen Materie und Form, sie liegen im Spielfeld der menschlichen Handlungen und Ziele, die Geschichte spielt eine wichtige Rolle dabei, und die Möglichkeiten der Verarbeitung des Stoffes durch den Menschen sind begrenzt.

Auch die Gotteserkenntnis ist wesentlicher Teil der menschlichen Erkenntnis. Der menschliche Geist versucht die Existenzfragen zu lösen. Die Gottesfrage ist dabei erstrangig. Das Absolute oder Gott muss etwas anderes sein als dasjenige, was wir in den Menschen und in der Welt schon erfahren. Es muss transzendent sein. Unsere Gotteserkenntnis muss sich unterscheiden von der Erkenntnis der übrigen Seienden. Sie ist eine analoge Erkenntnis. Sie bleibt eine Annäherung zum Absoluten. Sie bewegt sich in Richtung des Unerreichbaren.

Die Metaphysik und die religiöse Erkenntnis sind Arten der Gotteserkenntnis. Die erste ist Wissenschaft. Religiöse Erkenntnis, als Teil der religiösen Erfahrung, bezieht sich auf den ganzen Menschen, ist Teil seiner Hinwendung zum Heil. Aber das natürliche Gottesbild ist sehr unvollkommen. Es ist modelliert worden mit Hilfe eines Menschenbildes und Weltbildes. Je höher das Menschenbild, desto besser das Gottesbild. Brunners Lehre der Glaubenserkenntnis gründet sich auf seine Phänomenologie der Personerkenntnis. Die höchste Form der Gotteserkenntnis ist die religiöse Personerkenntnis. Genau wie die normale Personerkenntnis kann diese nur entstehen durch persönlichen Offenstand und persönliche Offenbarung, in diesem Falle des persönlichen Gottes.

Die Offenbarung der Gottesliebe hat stattgefunden durch Jesus von Nazareth. In ihm finden wir das Heil.

Durch seine Phänomenologie der menschlichen Erkenntnis hat

Brunner das Fundament seines Menschenbildes gelegt. Die geistige Personmitte des Menschen, die sowohl Selbstbesitz als auch Offenstand bedeutet, versucht mit Hilfe der körperlichen Gegebenheiten und Möglichkeiten, ihre Stelle in der sie umfassenden Wirklichkeit zu finden. In der Erkenntnislehre Brunners kommt dem Geist die erste Rolle zu.

TEIL II

Der menschliche Geist als Personmitte beherrscht das ganze Menschenbild (Menschenentwurf) Brunners. Seine philosophische Anthropologie ist eine Philosophie des Geistes. Das Zentrum des Brunnerschen Menschenentwurfs ist der Geist als höchste menschliche Seinsstufe. Das Menschenbild Brunners kann aus dem Geist als Mittelpunkt mit einigen Hauptlinien dargestellt werden. Die erste Hauptlinie ist besprochen worden im ersten Teil: die menschliche Erkenntnis. Die zweite Hauptlinie ist der Selbstbesitz der Person. Der Mensch ist das einzige richtige Ding-an-sich. Die verschiedenen Seinsstufen werden von dem menschlichen Geist zu einer dauernden Selbstgleichheit zusammengebracht.

Der Mensch unterscheidet sich besonders durch den Selbstbesitz von den übrigen Seienden. Der Mensch ist sichselbst; er gründet in sichselbst. Er ist selbständig. Jedoch ist er menschliche Selbstbesitz ein Prozess des Aufstiegs und Niedergangs. Die Stufe des Geistes kann von anderen Seinsstufen, die auch typisch menschlich sind, beeinträchtigt und überwuchert werden. Jede echte Kausalität ist in der menschlichen Person, im Selbstbesitz der Menschen begründet.

Die dritte Hauptlinie des Brunnerschen Menschenbildes ist die Mitmenschlichkeit. Selbstbesitz ist nicht möglich ohne die Mitmenschlichkeit. Aber ebensowenig echte Mitmenschlichkeit und echter Offenstand ohne den Selbstbesitz. Die Person ist in geistigem Offenstand orientiert auf den anderen Menschen. Das bildet Gemeinschaft. In der Gemeinschaft haben die Sprache und die Geschichte einen personbildenden Wert. Auch die niedrigeren menschlichen Seinsstufen haben ihre Bedeutung für die Gemeinschaft. Die höchste Form der Gemeinschaft ist die Liebe. .

Die vierte Hauptlinie ist die Selbstverwirklichung. Diese ist nur bei den Menschen möglich. Auch die Selbstverwirklichung findet ihre höchste Form in der Nächstenliebe. Im Offensein zu dem anderen kann die menschliche Person sich verwirklichen. Aber der Mensch muss in Freiheit die Selbstverwirklichung wählen auf der Stufe des Geistes. Wenn der Mensch seine Interessen in eine niedrigere Stufe verlegt, entfremdet er sich von sichselbst. Die Selbstverwirklichung ist ein Prozess. Sie kann nicht auf einmal und direkt stattfinden. Jedoch ist die menschliche Existenz stets darauf gerichtet. In der Selbstverwirklichung sind die Vergangen-

heit und die Zukunft im Heute anwesend. Sein und Werden stehen im Menschen einander nicht gegenüber. Im Werden ist der Mensch. Er ist Gabe und Aufgabe. Die Selbstverwirklichung ist die Realisation der Freiheit. Die Freiheit ist natürlich nicht absolut. Alle Menschen haben das Streben nach Selbstverwirklichung gemeinsam. Das bedeutet, dass der Mensch für seine Selbstverwirklichung auf die andern angewiesen ist. Er sucht Anerkennung. Die Person genügt sichselbst ja nicht. Es liegt an der Stufe, die sie wählt, ob er zu der eigentlichen Selbstverwirklichung herankommt. Bejahung durch den andern auf infrahumaner Ebene enttäuscht schliesslich. Die grösste Anerkennung und Bejahung des Selbstseins der Menschen geschieht in der Nächstenliebe. Diese kann nur aufgebracht werden von demjenigen, der sichselbst besitzt. Die Selbstsucht steht der Selbstverwirklichung als grösstes Hindernis im Wege. Diese hat das ICH verfälscht. Nicht mehr das geistige ICH, sondern das psychische ICH steht dann im Zentrum. Also eine niedrigere Stufe. Selbstverwirklichung aber ist das Streben des menschlichen Geistes nach dem vollkommenen Selbstbesitz und nach der vollkommenen geistigen Gemeinschaft mit der anderen Person. Nach Brunner ist das der Sinn der Geschichte. Die fünfte Hauptlinie im Menschenbild Brunners ist die menschliche Selbsttranszendenz. In der Selbsttranszendenz ist das Selbst bei sichselbst. Auch die Transzendenz ist zugleich Gabe und Aufgabe. Sie gründet sich auf den Offenstand des menschlichen Geistes für die ihn umgebende Wirklichkeit. Zur Transzendenz von sichselbst und der umgebenden Wirklichkeit braucht der menschliche Geist den Leib. Das Höhere braucht das Niedrigere. Wir bemerken bei dem anderen Menschen, ob er mit der Aufgabe zur Selbsttranszendenz Ernst macht. Je mehr die Person sichselbst übersteigt, je mehr sie sichselbst transzendiert auf den anderen hin, den anderen liebt, desto mehr ist sie sichselbst, ist sie selbständig, ist sie Selbstbesitz. Die menschliche Transzendenz ist auch die Quelle der Religiosität. Die ihm umgebende Wirklichkeit ist nur eine vorletzte Gegebenheit für den Menschen. Die Kategorien der persönlichen Existenz, wie Selbstbesitz und Offenheit, werden in der Transzendenz überstiegen. Die transzendente Grundhaltung des Menschen bildet das Fundament der Religiosität. Jedoch ist die menschliche Transzendenz beschränkt. Auch die Transzendenz in Richtung auf das Absolute. Der Mensch ist unfähig, sich aus seiner eigenen Transzendenz heraus dem Absoluten hinzugeben. Die Hingabe an die Menschen wie auch an Gott bleibt immer sehr beschränkt.

TEIL III

Das menschliche Streben nach Heil, und also auch die menschliche Erlösung, ist nach Brunner ein wesentliches Element des Menschseins. Die menschliche Person ist für ihre Selbstver-

wirklichung, für den Sinn der Geschichte, auf die anderen Menschen angewiesen, und letzten Endes auf das Absolute. Der Mensch erfährt und erkennt seine eigene Beschränktheit und Abhängigkeit. Gleichzeitig sehnt er sich nach dem vollkommenen Selbstbesitz und der vollkommenen Mitmenschlichkeit. Aber der menschliche Geist besitzt nicht genügend Kraft dazu. Der Mensch kann aus sichselbst das Heil nicht erlangen. Er sucht das Heil in etwas, das die Welt übersteigt. Das führt ihn zur Religion. In der Religion richtet sich das ganze Menschenleben auf Gott. Von Gott erhofft der Mensch das Heil, die Erlösung. Die Erlösung muss übereinstimmen mit den Kategorien der menschlichen Existenz. Sonst würde sie gerade zur Selbstentfremdung führen.

In der Brunnerschen Philosophie des Geistes nimmt die menschliche Geschöpflichkeit in diesem Punkt eine hervorragende Stelle ein. Nur der Schöpfer ist im Stande, bis in den Ursprung des Menschen, bis in seine tiefste Personmitte, seinen Geist durchzudringen und ihn zu erlösen. Nur dann kann der Mensch seine Mangelhaftigkeit überwinden. Das ist geschehen durch Jesus Christus. Durch seine Offenbarung ist religiöse Glaubenserkenntnis der Person Gottes möglich geworden. Die Möglichkeit der Offenbarung ist im Personsein Gottes und der Menschen mitgegeben. Im Prozess der Erlösung nimmt nach Brunner der menschliche Geist den wichtigsten Platz ein. In seiner Theorie der Erlösung haben die Transzendenz und die Immanenz des Menschen eine konstituierende Funktion für die Erlösung. In seinem Werk zeigt sich eine sehr hohe Auffassung der Geschichte und des menschlichen Geistes. Gerade der geistige Aspekt der Dinge und Geschehnisse ist in der Geschichte das Dauerhafte und Wertvolle. Der Mensch ist im Stande, in der ihn umgebenden Wirklichkeit und auch in der Geschichte das Geistige-an-sich zu erfassen und anzuerkennen. Mit seinem Geist erfasst er sofort den Geist des anderen Menschen. So kann ein historisches Ereignis einerseits langfristig wirksam sein, andererseits kann es auch immer weiter Geschichte machen, weil es ständig neue Geschehnisse schafft mit derselben geistigen Bedeutung. Je geistiger und origineller das ursprüngliche Ereignis, desto 'geschichtsmächtiger' ist es. Das gilt besonders für die Erlösung in Jesu Christo. Ich nenne Brunners Auffassung der Erlösung inklusiv, weil zur Verwirklichung der Erlösung, also des Heils, die menschliche aktive Mitwirkung ein Konstitutivum ist. Die ursprüngliche geistige Bedeutung muss in der fortschreitenden Geschichte immerfort eine neue Gestalt bekommen. Brunner nennt das 'geschichtliche Wiederholung'.

Geistige Bedeutungen, auch der Erlösung, können nur von Personen weitergegeben werden. Personhafte Beziehungen bedeuten Teilnahme am geistigen, persönlichen Leben. In dem Prozess der Erlösung nimmt das Verhältnis Meister-Jünger einen natürlichen Platz ein.

Brunner sieht die Liebe, als höchste Form menschlicher Existenz, in der christlichen Erlösung am besten realisiert. Die Liebe Gottes öffnet sich da der Transzendenz des Menschen. Die menschliche Liebe wird erfüllt, beantwortet von der vollkommenen Liebe des Absoluten. Diejenigen, die die Liebe Gottes erfahren haben, sind fähig zur richtigen Nächstenliebe, zur gegenseitigen menschlichen Bejahung. Durch die Erlösung hat Gott uns zum Mitsubjekt seiner Liebe gemacht, zu Miterlösern. Das Erlöst-sein wird in der Mystik, als sehr spezifische religiöse Erfahrung, auf eine sehr bestimmte Weise erlebt.

Brunner nennt die Erlösung 'geschenkte Selbsterlösung'. So fasst er die zwei Aspekte des Erlösungsgeschehens, nämlich die Erlösung als Geschenk der Liebe Gottes und zugleich die Erlösung als Erfolg der menschlichen Selbstbestimmung, zusammen. Der Mensch ist Mitarbeiter an der eigenen Selbstverwirklichung. Das ist ganz in Übereinstimmung mit Brunners Philosophie. In der menschlichen Liebe nimmt der Selbstbesitz beider Partner zu. In der Erlösung erreicht der Selbstbesitz die vollkommene Erfüllung. Und dann zeigt sich 'das neue Selbst der Erlösung' seinerseits wieder in der Nächstenliebe.

In der Erlösungslehre Brunners ist die Funktion des Menschenbildes, dessen Zentrum und Hauptlinien, eine klare Sache. Der Geist steht im Zentrum der philosophischen Auseinandersetzungen Brunners, wie auch in seiner Phänomenologie des menschlich-göttlichen Erlösungsprozesses. Aber auch die anderen Seinstufen des Menschen als 'personne incarnée' sind im Heil miteingefasst. Nicht nur das Zentrum, auch die Hauptlinien haben in der Brunnerschen Erlösungslehre ihre klare Funktion. Die religiöse Personenerkenntnis ist in der alltäglichen Personenerkenntnis begründet. Der menschliche Geist eröffnet sich der Offenbarung des anderen Menschen. In der Erlösung eröffnet sich der Geist der Offenbarung Gottes. In Christo erreichen der Selbstbesitz und die Mitmenschlichkeit ihre Vollendung. Die Selbstverwirklichung ist erreicht; der Prozess der Erlösung hat sein Ziel gefunden. Das menschliche Geschöpf übersteigt sich selbst in der Begegnung mit dem Absoluten.

Mit den Kategorien des personalen Seins seiner Philosophie des Geistes beantwortet Brunner die Fragen der menschlichen Existenz und deren Bestimmung. Und dabei bilden Erkenntnislehre, Menschenbild und Theorie der Erlösung eine Einheit.

Auch in dem Oeuvre Brunners spielt die genuin innerliche Schwierigkeit jeder christlichen Religionsphilosophie eine grosse Rolle. Die Relation zwischen den philosophischen und theologischen Aspekten der Erlösungslehre ist von Brunner nicht sehr klar gestellt worden. Die Gegebenheiten der christlichen Glaubenstradition, wie Schöpfung und einmalige Gottesoffenbarung in Jesu Christo, spielen eine grosse Rolle in seiner Erlösungslehre. Sie bestimmen seinen philosophischen Gedankengang sehr.

Aber gerade die Legitimität und die Implikationen der theologischen Begrenzung seiner Philosophie werden von Brunner nicht befragt.

Was ist nun die Brauchbarkeit der Brunnerschen Synthese? Sie appelliert an jedermanns Aufgabe, einen Versuch einer neuen Synthese zu machen, besonders in einer Konfrontation mit den praktisch-kritischen Philosophien. An sich aber ist das Brunnersche Menschenbild ein positiver Beitrag der christlichen Seite in der philosophischen Diskussion, besonders durch die Betonung der Transzendenz in der menschlichen Existenz. Seine Philosophie radikalisiert das menschliche Streben nach Heil, ohne es zu steigern in blosser Spiritualisierung oder Individualisierung. Der Primat des Geistes bietet eine Garantie für die Erlösung des ganzen Menschen als einer *unio substantialis*. Geist und Leib sind Subjekt und Objekt des Heils und der Selbstverwirklichung. Auch die Mitmenschlichkeit ist metaphysisch fundiert und dadurch ein Konstitutivum der inklusiven Erlösung. Das Brunnersche Menschenbild hat auch eine grosse Bedeutung für den Religionsunterricht wegen des hermeneutischen Zusammenhangs. Die Philosophie Brunners eignēt sich zum theoretischen Fundament des Religionsunterrichtes. Mit der Theologie und der Didaktik des Lehrers kann sie beim Religionsunterricht die Funktion des Scheinwerfers haben.

Résumé

Cette thèse de doctorat étudie l'image de l'homme et la rédemption dans l'oeuvre d'Auguste Brunner S.J. Premièrement sera donné un précis de sa philosophie et de son image de l'homme; ensuite, sera montré et estimé comment la théorie de rédemption chez Brunner s'y joint.

Enfin, la valeur et l'utilité de l'image de l'homme dans sa totalité seront traitées.

Brunner, philosophe personnaliste, versé dans la tradition néothomistique décrit l'existence humaine en partant de la phénoménologie du réalisme critique. A beaucoup de points de vue il se montre un disciple de Scheler.

PARTIE I

L'accent fort de Brunner portant sur la stratification de la réalité, et sur celle de la réalité humaine, constitue la première caractéristique de sa philosophie. Dans l'être humain il discerne différents plans ontologiques: la matière, la vie, le psychique et l'esprit comme centre personnel. Dans la personne humaine ces plans ontologiques se sont unifiés. C'est par son esprit que l'homme est une identité spirituelle et substantielle. Dans son entourage, cette identité humaine se crée la mise en ordre de la réalité, mais elle ne crée pas la réalité en soi. Celle-ci ne dépend pas de l'homme. Dans cette réalité l'esprit constitue le plan le plus élevé.

La hiérarchie de la réalité a beaucoup influencé la critériologie de Brunner. L'homme possède plusieurs degrés de connaissance. La personne détermine sa position dans la réalité à l'aide de sa compréhension des personnes, ses connaissances du psychiques du plan vital et de la matière. La connaissance intellectuelle de l'homme est liée au corps et en subit l'influence. Le langage humain est le point de départ pour la recherche de la connaissance humaine. Dans le langage, presque tous les attributs de la vie intellectuelle s'incorporent: la personnalité des interlocuteurs, l'historicité de l'homme et de la culture et la tradition commune, l'élément sensoriel du sens intellectuel. Dans la langue, nous retrouvons tous ces éléments primordiaux. L'opération de connaissance se produit selon les structures des schémas sensoriels.

La connaissance intellectuelle est bien plus riche que ces schémas, mais elle ne va pas au bout de la réalité.

Notre connaissance de la personne possède une structure. Elle est déterminée par les objectifs et les actes de la personne. Ensuite, elle est la synthèse de plusieurs expériences différentes vécues avec cette personne. La compréhension de la personne s'établit dans la loyauté de l'amour réciproque. La plus grande compréhension de la personne est liée, elle aussi, à l'extériorité et au sensoriel. Métaphysiquement et temporellement elle est la connaissance primordiale de l'homme. Les autres degrés de la connaissance sont subordonnés à la compréhension de la personne.

La connaissance des autres plans ontologiques, du psychique, de la vie et de la matière, n'aboutit jamais séparément à la connaissance de la personne. Au contraire, la compréhension de la personne est la condition et le point de départ des autres degrés de connaissance.

La connaissance des objets artificiels est très importante. Dans notre vie quotidienne ils jouent un grand rôle. La culture naît là où l'homme à partir de la matière, qui reste la même, crée quelque chose d'autre. Les objets artificiels ont des qualités dont l'homme tient compte: la dualité entre la matière et la forme; les objets artificiels se trouvent dans le prolongement des actes et des objectifs humains; l'histoire y joue un rôle important, et l'adaptabilité de la matière a ses limites.

La connaissance de dieu également fait essentiellement partie de la connaissance humaine. L'esprit humain cherche des réponses aux questions de l'existence. La question de dieu y prend une place importante.

L'Absolu ou Dieu doit être autre chose que ce que nous remarquons déjà dans les hommes et dans le monde. Il doit être transcendant. Notre connaissance de dieu doit être différente de notre compréhension des autres êtres. C'est une connaissance par analogie. Elle est une approximation de l'Absolu. En partant de notre propre situation elle trace des lignes vers l'inaccessible.

La métaphysique et la connaissance religieuse sont des genres de connaissance de dieu. La première appartient à la science. La connaissance religieuse, comme élément de l'expérience religieuse, est en rapport avec la totalité de l'homme, fait partie de son orientation vers le salut. Mais l'image naturelle de dieu est très imparfaite. Elle est formée à l'aide de l'image de l'homme et du monde. Plus l'image de l'homme est élevée, meilleure est l'image de dieu. La théorie de la connaissance surnaturelle de Brunner s'appuie sur la phénoménologie de la connaissance de la personne. Le degré le plus élevé de la connaissance de dieu est la connaissance religieuse d'un dieu personnel. Ainsi que la connaissance normale de la personne, celle-ci ne peut se former que par l'ouverture personnelle et par la révélation du dieu personnel. Or, la révélation de l'amour divin s'est accomplie en la personne de

Jésus de Nazareth. En lui nous trouvons le salut.

Brunner a fondé son image de l'homme sur la base de sa phénoménologie de la connaissance humaine. Le centre personnel spirituel de l'homme, qui signifie en même temps possession de soi et ouverture, essaye de déterminer sa position dans son entourage à l'aide de sa liaison corporelle et de ses possibilités. L'esprit occupe la place la plus importante dans la critériologie de Brunner.

PARTIE II

L'esprit humain comme centre personnel domine toute l'image de l'homme (projet de l'homme) chez Brunner. Son anthropologie philosophique est une philosophie de l'esprit. Le centre du projet de l'homme chez Brunner est l'esprit comme le plan le plus élevé de l'être humain. En partant de ce centre l'image de l'homme chez Brunner peut être tracée par quelques lignes principales.

La première ligne principale a été discutée dans la première partie: la connaissance humaine.

La deuxième ligne principale est la possession de soi de la personne. L'être humain est la seule chose-en-soi véritable. Les différents niveaux d'existence sont réunis dans une identité permanente par l'esprit humain. C'est surtout par la possession de soi que l'homme se distingue des autres êtres. L'homme est un soi-même, fondé en soi-même. Il est indépendant. Pourtant, la possession humaine de soi est un processus d'ascension et de descente. Le niveau spirituel de la personne peut être empêché et envahi par les autres niveaux d'existence, qui sont également tout humains. Chaque causalité véritable est fondée dans la personne humaine, dans sa possession de soi.

La troisième ligne principale de l'image de l'homme chez Brunner est l'intersubjectivité (Mitmenschlichkeit). La possession de soi n'est pas possible sans l'intersubjectivité; mais la vraie intersubjectivité et la vraie ouverture sans la possession de soi non plus. La personne est orientée vers autrui en ouverture spirituelle. C'est ce qui produit la communauté. Dans la communauté, le langage et l'histoire ont une grande valeur pour l'éducation de la personnalité.

Les niveaux inférieurs de l'existence humaine aussi ont leur valeur pour la communauté. L'amour constitue la forme la plus élevée de la communauté.

La quatrième ligne principale est l'autoréalisation. Celle-ci n'est possible que chez l'être humain. L'autoréalisation trouve également sa forme la plus élevée dans l'amour du prochain. La personne humaine peut se réaliser soi-même dans l'ouverture pour autrui. Mais c'est en liberté que l'homme doit choisir cette

autoréalisation au niveau de l'esprit. L'homme s'aliène de soi-même s'il porte ses choix sur un niveau inférieur. L'autoréalisation est un processus. Elle ne peut pas être réalisée tout d'un coup et directement. Mais toujours l'existence humaine est orientée vers elle. Dans l'autoréalisation, le passé et le futur figurent dans le présent. Etre et devenir ne s'opposent pas dans l'être humain. L'homme est en devenant. Il est un don et un devoir à la fois. L'autoréalisation est la réalisation de la liberté. Naturellement cette liberté n'est pas absolue.

L'autoréalisation est commune à tous les hommes. Cela veut dire que l'homme est orienté vers autrui pour son autoréalisation. Il cherche de la reconnaissance, puisque la personne humaine ne se suffit pas à soi-même. La réussite de son autoréalisation dépend du niveau qu'il se choisit. L'affirmation par autrui à un niveau infrahumain doit finalement décevoir. La reconnaissance et l'affirmation d'être-soi des hommes se constituent au plus haut degré dans l'amour du prochain. Cet amour ne peut être produit que par celui qui se possède soi-même. L'égoïsme est le plus grand obstacle à l'autoréalisation. Il a falsifié l'EGO. Non pas l'EGO spirituel, mais l'EGO psychique est alors au centre de la personne; donc un niveau inférieur. Pourtant, l'autoréalisation est l'effort de l'esprit humain effectué pour la possession parfaite de soi et pour la communion spirituelle parfaite avec les autres personnes. D'après le philosophe Brunner c'est là le sens de l'histoire humaine.

La cinquième ligne principale de l'image de l'homme chez Brunner est la transcendance humaine de soi. En se transcendant soi-même le soi est chez soi-même. La transcendance également est don et devoir à la fois. Elle s'appuie sur l'ouverture de l'esprit humain pour son entourage. En se transcendant soi-même et en transcendant l'entourage, l'esprit humain a besoin du corps. Le supérieur a besoin de l'inférieur. Nous nous apercevons du fait qu'autrui prend au sérieux le devoir de la transcendance. Plus la personne se met à la transcendance de soi-même, se surmonte vers autrui, aime autrui, plus elle est soi-même, indépendante, en possession de soi.

La transcendance humaine constitue également la source de la religiosité. La réalité, qui l'entoure, n'est pour l'être humain qu'une donnée avant-dernière. C'est dans la transcendance que les catégories de l'existence personnelle, comme la possession de soi et l'ouverture, sont surmontées. L'attitude transcendante fondamentale de l'homme constitue la base de la religiosité. La transcendance humaine se trouve naturellement limitée. Également, la transcendance de soi-même est orientée vers l'Absolu. A partir de sa propre transcendance il n'est pas possible à l'homme de se livrer à l'absolu. Cet abandon aux hommes comme à Dieu reste toujours très limité.

D'après Brunner le désir humain du salut, et en conséquence la rédemption humaine, est un élément essentiel de l'être humain. Pour son autoréalisation, pour le sens de l'histoire, la personne humaine est réduite aux autres hommes, et enfin à l'Absolu. Par expérience, elle reconnaît ses propres limites et sa dépendance. En même temps, elle aspire à la possession parfaite de soi et à l'intersubjectivité parfaite. Mais les forces de l'esprit humain n'y suffisent pas. Par soi-même l'homme ne peut pas arriver au salut. Il cherche le salut en quelque chose qui surmonte le profane. Cela le conduit à la religion. Dans la religion la vie humaine totale se dirige vers Dieu. C'est de Dieu que l'homme attend le salut, la rédemption. Cette rédemption doit être en harmonie avec les catégories de l'existence humaine. Sinon elle conduirait à l'auto-aliénation.

Dans la philosophie de l'esprit chez Brunner, le fait que l'homme est créature prend une place prépondérante. Seul le créateur est capable de pénétrer jusqu'au centre personnel le plus profond, jusqu'à son esprit, et de le sauver. Alors le soi humain perd son insuffisance. Or, c'est ce qui a été effectué par Jésus de Nazareth. La révélation de Jésus Christ a rendu possible la connaissance surnaturelle de la personne de Dieu. La personnalité de Dieu et des hommes implique la possibilité de la révélation. Dans l'oeuvre de rédemption d'après Brunner l'esprit humain occupe la place la plus importante. Dans sa théorie de rédemption, l'aspect transcendant ainsi que l'aspect immanent reçoivent une place constitutive. Dans son oeuvre se montre une conception très élevée de l'histoire et de la place de l'esprit humain. C'est précisément l'aspect spirituel des choses et des événements qui constituent ce qui dure et ce qui est valable dans l'histoire. L'homme est capable de distinguer et de reconnaître autour de lui et dans l'histoire le spirituel en soi. Avec son esprit il comprend l'esprit d'autrui immédiatement. Ainsi un événement historique peut d'une part garder son effectivité très longtemps, d'autre part il peut toujours reproduire de l'histoire nouvelle par la création continue d'événements nouveaux en partant de la même signification spirituelle. Plus l'événement primitif est spirituel et original, plus il aura de l'effectivité historique. Cela s'applique surtout à la rédemption par Jésus Christ. J'appelle inclusive l'interprétation Brunnérienne de la rédemption, parce que la coopération active humaine fait essentiellement et réellement partie de la rédemption, donc du salut. La signification spirituelle primitive doit toujours trouver une expression nouvelle dans le cours de l'histoire. Brunner l'appelle "geschichtliche Wiederholung" (reprise historique).

Les significations spirituelles, également celles de la rédemption, ne peuvent être transmises que par des personnes. C'est pourquoi

chez Brunner la relation maître-disciple prend une place évidente dans le processus de la rédemption.

L'amour, manière d'existence humaine la plus élevée, est d'après Brunner le mieux réalisé par la rédemption chrétienne. Là, l'amour de Dieu s'ouvre à la transcendance de l'homme. L'amour de l'homme est rempli, répondu par l'amour parfait de l'Absolu. Ceux qui ont vécu l'amour de Dieu, sont capables de réaliser l'amour vrai du prochain, d'affirmer l'humanité réciproque. Par la rédemption, Dieu nous a fait co-sujets de son amour, co-rédempteurs. Dans la mystique, comme expérience religieuse très spéciale, l'état de salut est vécu d'une manière très qualifiée.

Brunner appelle la rédemption "geschenkte Selbsterlösung" (auto-rédemption donnée). Ainsi il réunit les deux aspects du processus de rédemption, notamment la rédemption comme don de l'amour divin, et la rédemption comme résultat d'autodétermination humaine. L'homme se co-réalise soi-même. C'est en harmonie avec la philosophie de Brunner. Comme dans l'amour humain la possession de soi de chacun des participants augmente, ainsi dans la rédemption, la possession de soi parvient à son accomplissement parfait. A son tour le "neue Selbst der Erlösung" (le soi-même nouveau de la rédemption) se manifeste dans l'amour du prochain.

Dans la théorie de la rédemption chez Brunner, le point de départ et les lignes principales de son image de l'homme sont manifestement présents. L'esprit est au centre des points de départ et également au centre de sa phénoménologie du processus divin-humain de la rédemption. Mais les autres niveaux d'existence de l'homme, comme personne incarnée; participent eux aussi au salut. Les lignes principales de l'image de l'homme étudiée sont également présentes dans la théorie de la rédemption chez Brunner. La connaissance religieuse de la personne se trouve fondée dans le prolongement de la connaissance profane de la personne. L'esprit humain s'ouvre et se livre à la révélation d'autrui, dans la rédemption il s'ouvre et se livre à la révélation de Dieu. Dans le Christ la possession de soi et l'intersubjectivité atteignent leur perfection. L'autoréalisation a été atteinte; le processus de la rédemption arrive au bout. La créature humaine se surmonte soi-même par la rencontre de l'Absolu. De cette manière, avec les catégories personnelles de sa philosophie de l'esprit, Brunner répond aux questions sur l'homme et sur le destin humain. Critériologie, image de l'homme et rédemption se tiennent.

Dans l'oeuvre de Brunner, comme dans d'autres, la difficulté intrinsèque de toute philosophie chrétienne des religions joue un grand rôle. La relation entre les aspects philosophiques et théologiques de sa théorie de rédemption ne se profile pas chez Brunner. Les données de la tradition religieuse chrétienne, comme la création et la révélation unique de Dieu donnée par Jésus Christ, jouent un grand rôle dans sa théorie de rédemption.

Pour le cours de ses idées philosophiques elles sont très déterminantes. Pourtant, Brunner ne se questionne pas sur la légitimité et les implications de cette délimitation théologique de sa philosophie.

Quelle est l'utilité de la synthèse Brunnérienne ? Elle fait un appel pour étudier une autre synthèse, surtout à travers une confrontation avec l'anthropologie pratique-critique.

En outre, l'image Brunnérienne de l'homme, telle qu'elle est, constitue une contribution positive chrétienne au dialogue philosophique, surtout en soulignant la transcendance de l'existence humaine. Sa philosophie radicalise l'aspiration humaine du salut, sans la spiritualiser et l'individualiser. Le primat de l'esprit garantit la rédemption de l'homme dans sa totalité comme unio substantialis. Corps et esprit sont sujets et objets du salut et de l'autoréalisation. Il faut ajouter que l'intersubjectivité est fondée métaphysiquement et qu'elle est par conséquent un élément constitutif de la rédemption inclusive.

Pour la catéchèse, l'image de l'homme chez Brunner a également de l'importance à cause du rapport herméneutique. La philosophie de Brunner fait partie du fondement théorique de la catéchèse. Avec la théologie et la didactique du professeur, elle peut avoir pour l'activité catéchétique la fonction d'un phare.

Curriculum vitae

Jan Gerard Leunissen werd geboren op 13 januari 1939 te Heksenberg, gemeente Heerlen.

Na het eindexamen gymnasium A (1952-1958) en het Philosophicum (1958-1960) te Rolduc studeerde hij theologie (1960-1964) te Roermond, filosofie te Aken (1966-1967) en vervolgens theologie (1972-1975) te Nijmegen. Van 1964 tot 1970 was hij werkzaam in de pastoraal en de katechese te Kerkrade. Van 1970 tot 1971 werkte hij in Frankrijk in dienst van het bisdom Fréjus-Toulon.

Sinds 1971/1972 is hij docent godsdienstleer aan het voortgezet onderwijs, eerst enkele jaren aan verschillende scholen te Deventer, sinds 1975 aan het Florens Radewijns College te Raalte. In juni 1975 slaagde hij voor het doctoraalexamen theologie aan de KU te Nijmegen met een scriptie over de betekenis van de verlossing in de politieke theologie van Dorothee Sölle.

Stellingen

- I De angst voor vernietiging van het eigen volk is voor regeringen de drijfveer om te bewapenen. Filosofie en theologie dienen zich tesamen te bezinnen op de argumentatie waarmee de macht der vernietiging gelegitimeerd en de angst geperpetueerd worden.
- II Vooral in dit jaar van de gehandicapten (1981) is het een stimulans tot solidariteit te bedenken dat alle mensen gehandicapt zijn in diè zin, dat ze gehinderd en belemmerd worden bij het volbrengen van hun taken en prestaties (zie: Van Dale 1970⁹, handicap), de een iets meer, de ander iets minder.
Het is wenselijk dat dit gegeven door maatschappijkritische groeperingen en ideologieën niet wordt vergeten bij hun streven naar een betere samenleving.
- III Het sociaal-ethische gebod 'Eer uw vader en uw moeder' dient in de eerste plaats te worden begrepen als een gebod aan de ouders om door hun natuurlijke liefde en geestelijke verantwoordelijkheid de liefde van de kinderen te voeden en te ontwikkelen.
- IV Ter aanduiding van een schoolvak in het Voortgezet Onderwijs is de benaming 'katechese' verwarrend en misleidend.
- V De sterfelijkheid van de mens en het daarmee verbonden probleem van de geestelijke oneindigheid van de menselijke persoon vormen een wezenlijk onderdeel van de christelijke levensvisie.
Bij alle benadrukking van de individuele en gemeenschappelijke implicaties van de christelijke boodschap voor het aardse leven van de mens, moet de geestelijke oneindigheid van de persoon een belangrijke kritische maatstaf blijven bij de beoordeling van de christelijke praxis.
Christelijke theorievorming die de polariteit van het aardse leven en de geestelijke oneindigheid van de persoon niet tot gelding laat komen, moet op filosofische en theologische gronden worden afgewezen.
- VI Het steeds meer inschakelen van vrouwen in het pastorale werk is een teken van verstandig pastoraal beleid. Maar dat de vrouwen nog steeds niet worden toegelaten tot de officiële kerkelijke ambtsbediening in de

R.K.Kerk is mensonwaardig en dus kerkonwaardig.

- VII Filosofisch en theologisch is het ontwerpen van godsbeelden nog gevaarlijker dan dat van mensbeelden.
- VIII Het oost-europese staatscommunisme is een effectievere propaganda voor de religie dan het west-europese secularisme (vgl. de boeken van V.Gheorghiu en A.Solzjenitsyn).
- IX Het onderwijs in de Franse taal dient bij zo jong mogelijke leerlingen te beginnen.
- X Tot nu toe is het kerktorenspringen in competitieverband, wegens het geringe aantal beoefenaren, organisatorisch niet mogelijk.

Stellingen behorend bij het proefschrift "Mensbeeld en Verlossing bij A.Brunner" van J.G.Leunissen.

